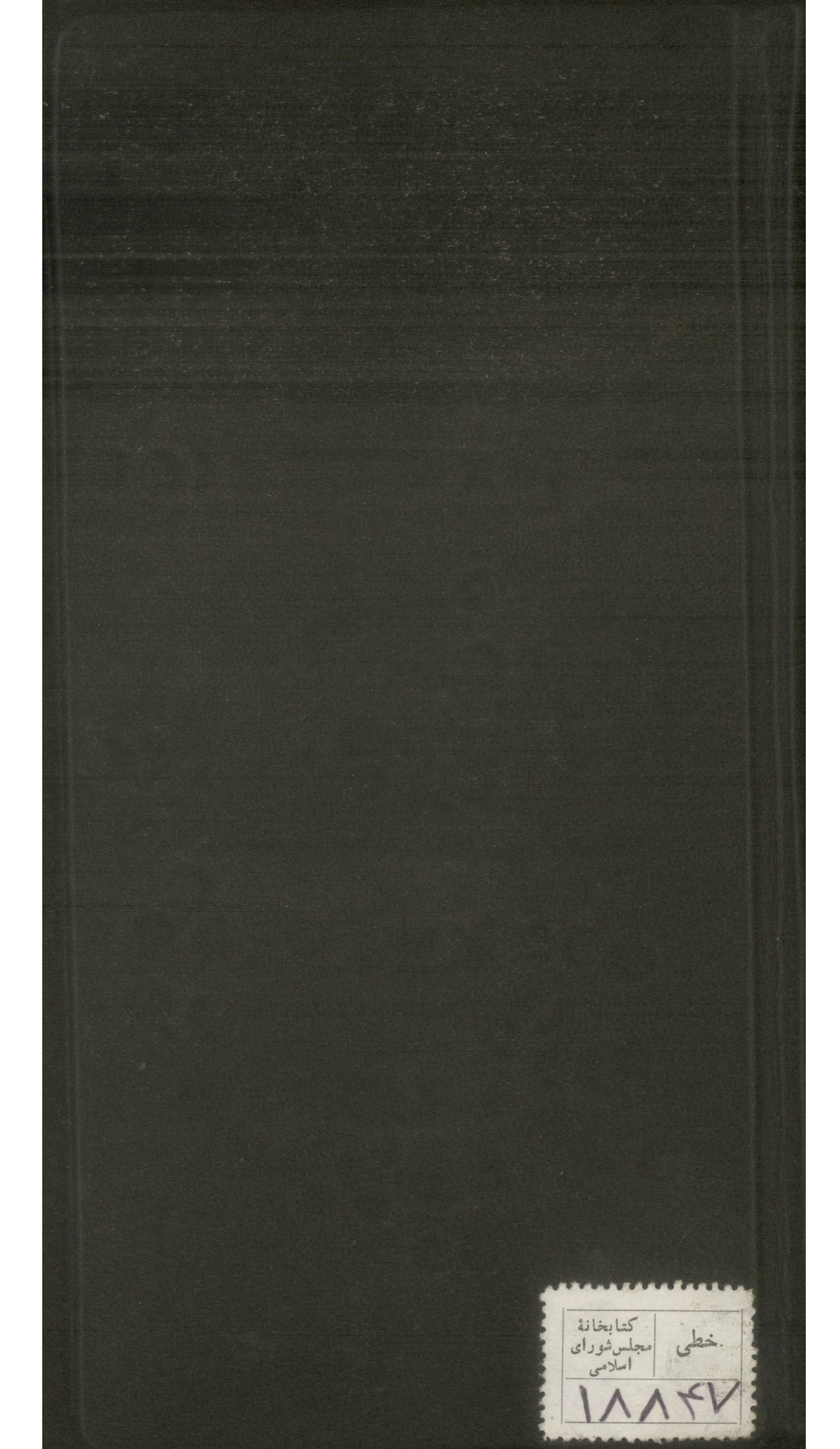
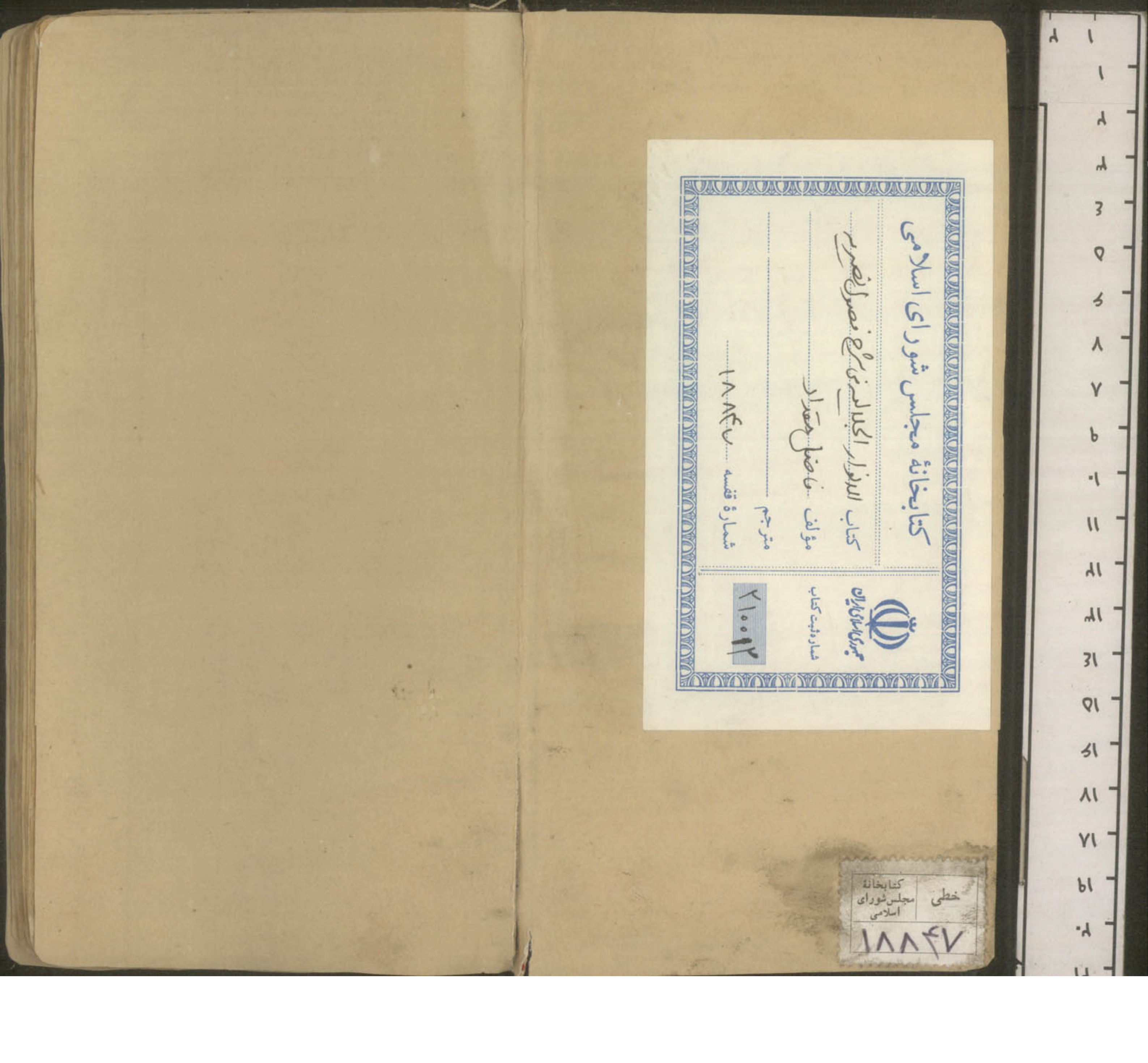
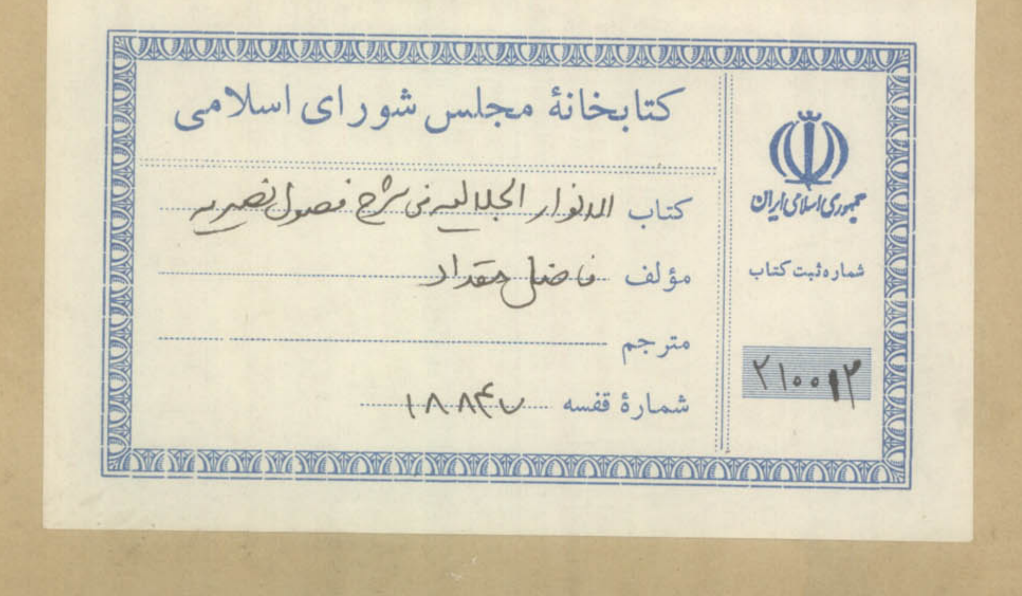


کتابخانهٔ
مجلس شورای
اسلامی
خطی
۱۸۸۴۷



کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب الانوار الجلالیه فی شرح فصول نصیریه
مؤلف فاضل مقداد
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۸۸۴۷
شماره ثبت کتاب
۲۱۰۰۹۳
خطی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۸۸۴۷









وجعله بحيث يتصاعد بتصاعد همته العليا من
آباءه الاكرمين وهو المولى السيد النقيب الطاهر المرتضى
الاعظم ومستخدم اصحاب الفضائل بفواضل النعم
ومستعبد ارباب المكارم بفايق مزيد الكرم الذى
تسنم من الشرف صهوات مصاعده واستعلى من
خصايص المجد على اعلى معاقده فبايادية الشريفه
قواعد الدين وبحفظ جميل سيرته معاقل المؤمنين
ذاك شرف الاسلام وتاج المسلمين بل سلالة السادات
والنقباء فى العالمين وظهر اعاظم الملوك والسلاطين
السيد النقيب الاطهر جلال الملة والحق والدنيا و
الدين ابو المعالى على اساسا لمرتبة معرفة ولما
لمة ذكرناها ابن المولى السيد النقيب الطاهر سعيد
المغفور شرف الملة والدين المرتضى العلوى الحسينى
الاوى خلد الله تعالى سيادته وربط بالخلود اطناب
دولته ولازالت ايامه الزاهرة تميس فى بخاتر
فى حلل البهاء والكمال وتمت له النعمى وتلك له
المنى وحليت بمن عاداه قاصمة الظهر ولا رحلت
عنه السعادة ساعة ولا عرفت ايامه نوايب
الدهر لينشرف بنظره الثاقب ويعتبره بحدس سهم
الصايب وليكون كتابا مستحضرا ومعتقدا لقرة
لقرة عينه واشرف بخلة وجماله زينة من

کویند والله اعلم بحقایق الاشیاء

من هو على حد انه نسخة وعصاصة غصنه قد فاز
بالسعادة الابدية والكمالات السرمدية وصار
انموذجا لمزايا خواص آبائه الاطهرين وعنوانا
على صحايف اجداده الاكرمين ذاك جلال الاسلام
وتاج المسلمين السيد النقيب الطاهر شرف الملة
والحق والدنيا والدين ابو الفضل المرتضى على لا زال
مرتضى في الاقوال والافعال عاليا الى اعلى مراتب
الكمال محفوفا بالعز والتأييد محفوفا بالنصر
ليكون لها اجل للانتفاع به على توالي الاحقاب
ويستمر لهما دعاء المشتغلين بسننه على تعاقب
الاعقاب وجعلته حسنة مهداة اليهما وتذكرة
لعبده لديهما فان صادف ذلك محل القبول فهو
غاية المسؤول ونهاية المأمول ومن الله المبتغى
واليه في نيل المطلب المرتقى وهو حسبي ونعم
الوكيل وسميته بالانوار الجلالية للفصول النصيرية

قال قدس الله روحه بعد ذكر الخطبة وهي

موضوعة على اربعة فصول الاول في التوحيد
والثاني في العدل والثالث في النبوة والامامة
والرابع في المعاد لان المبحوث عنه فيها اما
ان يكون عن الذات الالهية ولوازمها ومقدماتها
ذلك اولا الاول فصل التوحيد والثاني اما

اما ان يكون عن ان يكون افعالها المطلقة على
الوجه العموم ومقدمات ذلك او على وجه الخصوص
والاول فصل العدل والثاني اما ان يكون متعلقا
بدار الدنيا فهو فصل النبوة والامامة او بدار
الآخرة وهو فصل المعاد وتوابعه وانما عنون
الاول بفصل التوحيد وان كان مشتملا على غير
ذلك من الصفات السلبية والثبوتية لوجهين
الاول انه تسمية الشيء باشرف اجزائه اذ مسئلة
التوحيد تستدعي وجود الواجب اولا وثبوت
ما يستلزمه من الصفات وكانت اشرف كما يقال
المعجون المسك وان اشتمل على غير المسك الثاني ان
المبحوث عنه في الحقيقة ذلك الفصل لما لم يكن سلب
للكثرة اذ لا صفة له تعالى تزيد على ذاته عندنا بل
الكثرة كان في الحقيقة اثباتا للوحدة المطلقة له

تعالى قال اصل كل من ادرك شيئا لا بد ان يدرك

وجوده لانه يعلم ضرورة ان كل مدرك موجود وما

ليس بموجود فهو ليس بمدرك واذا كان وجوده

ضروريا كان مطلق الوجود ايضا ضروريا لانه

جزء الضروري وضرورية المركب يستلزم ضرورية جزئه

اقول انما صدر البحث بالوجود لان غرضه ذكر
احكام الوجود لان غرضه ذكر احكام الوجود

ان منه واجبا ومنه ممكنا وان الواجب واحد الى غير
ذلك من المباحث التي ترد مفصلة والحكم على الشيء
بحال من احواله بدون تصور ذلك الشيء محال
وجب عليه تقديم تعريف الوجود ان كان كسبيا او التنبيه
على انه بديهي التصور ان كان غير كسبي لكن لما
كان عنده ان الوجود بديهي التصور سلك الطريقة
الثانية ونبه عليه بما تقريره ان نقول انا ندرك اشيا
بواسطة الحس وكل من ادرك الاشيا بواسطة الحس
ادرك وجودها ادراكا ضروريا ينتج انا ندرك وجود
اشيا ادراكا ضروريا اما الصغرى فظاهرة وللظهور
حذفها واما الكبرى فلانا نحكم بان كل ما ادرك
بالحس فهو موجود وذلك لان ما لا وجود له لا يدركه
الحس لانه معدوم والحس انما يدرك ما يقابله
او ما يلاقيه ولا مقابلة ولا ملاقاة بين الموجود
والمعدوم واذا صدق ان كل ما لا وجود له لا يدركه
الحس انعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ادرك
بالحس فهو موجود والحكم بالموجود على المدرك بالحس
بدون تصور الوجود ممتنع فثبت ان المدرك ههنا
لهذه الاشيا مدرك لوجودها بالضرورة ووجودها
هو الوجود المطلق مع الاضافة اليها وضرورية المجموع وجود الاشيا
يستلزم ضرورية اجزائه اذ لو كان الجز مفتقرا

الى الكسب لافتقر المجموع الى الكسب لان المفتقر الى المفتقر
الى شيء مفتقر الى ذلك الشيء فثبت ان الوجود المطلق
معلوم بالضرورة وهو المطلوب وهنا فائدتان. اما
قلنا في التقرير انا ندرك اشياء بواسطة الحس لان
الادراك في اصطلاح الحكما انما يطلق على ذلك فانهم عرفوه
بانه اطلاع الحيوان على الامور الخارجية بواسطة الحواس
ينبغي ان يقرا قوله كل مدرك موجود بفتح
الراء على صيغة المفعول لا بكسرها فمن قرا كذلك
فقط غلط ورايت بعض المعاصرين يقراه كذلك
ويفسر البحث ان من ادرك شيئا لا بد ان يدرك
وجوده اي وجود نفس المدرك بكسر الراء وهو سهو
اما اولا فلان كل احد يدرك وجود نفسه سوا
كان مدركا لغيره او لا واما ثانيا فلان الضمير يعود
الى الاقرب في وجوده وذلك هو شيئا واما ثالثا
فلان الحامل لذلك القائل على هذا الغلط هو خوف
انتقاض الكلية القائلة ان كل مدرك موجود
فان المعدوم مدرك وليس بموجود ولم يدر ان
الادراك انما يطلق على الحسي في اصطلاحهم وهو
يابى تعلقه بمعدومات كما قررناه ومع ذلك
كله فيما ذكره المصنف نظر لان قوله كل من ادرك
هذه الاشيا فهو مدرك بوجودها بالضرورة

ان اراد ان وجودها حاصل بالضرورة فهو مسلم ولا يحصل
الغرض اى بداهة حقيقة لان التصديق لا يستدعي
تصور الطرفين بالحقيقة فلا يلزم من بداهة
هذا التصديق بداهة حقيقة وجود تلك الاشياء
وان اراد حقيقته كذلك فهو ممنوع ويمكن ان يجاب
بان المراد بوجودها نفس حصولها اذ لا نعني بان
وجودها امر زايد على الحصول والكون **قال** فلا يحتاج الوجود
الى تعريف ومن عرفه عرفه بما يعلم بالوجود او مع الوجود
وذلك لا يستحسنه الاذكياء **اقول** زعم بعضهم ان
ان الوجود كسبي التصور فاراد المص بطلان مذهبهم
وذلك ان الوجود لو كان كسبي التصور لكان له معرف
وكاسب ولا يكون موجودا لانه علة موجدة للمعرفة
عند العقل والموجد للشيء لا بد ان يكون موجودا
والا لكان معدوما فيكون المعدوم موجدا و
وهذا باطل بالضرورة فوجب ان يكون الوجود متحققا
مع المعرف حين كونه معرفا او قبله فلا يكون معلوما
بسببه لوجوب تاخر المسبب عن السبب فلو عرف
الوجود لزم تاخره عن نفسه وهو مح ويمكن توجيه
كلام المصنف بوجه آخر وهو ان المنقول عن
من عرف الوجود تعريفات انه المنقسم الى الفاعل
والمنفعل انه المنقسم الى القديم والحادث

انه الكون في الاعيان والذي يدل على بطلان
التعريف الاول والثاني ان التعريف بهما تعريف
بما لا يعلم الا بعد العلم بالوجود لان الفاعل هو المفيد
للوجود والمنفعل هو المستفيد للوجود والقديم هو
الذي لم يسبق وجوده عدم والحادث هو الذي سبق
وجوده العدم فالوجود جزء مفهوم التعريف فتقدم
عليه فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو مح لانه من
حيث انه متقدم موجود ومن حيث انه متاخر
معدوم فيلزم كون الشيء الواحد موجودا ومعدوما
معا وهو مح واما التعريف الثالث فهو ان مفهوم
الكون مفهوم الوجود فمن علم الكون علم الوجود
ومن لم يعلم لم يعلم ففي تعريف الوجود به تعريف
الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة وهو فاسد لان
المعرف يجب ان يكون اجلى من المعرف كما تقرر
في علم الميزان **قال** تقسيم وجود كل شيء اما ان يكون
من غيره او لم يكن والاول ممكن والثاني واجب الوجود
والموجودات باسرها منحصرة فيهما **اقول** لما بين
كون مفهوم الوجود ضروريا شرع في تقسيمه
الى اقسامه والتقسيم هو ضم معنى من المعاني و
نفي من المخصص المزدد نفيا او اثباتا قسما من الاقسام
كما يقال هنا وجود الشيء خارجا اما ان يكون عن غيره

من التخصيصات الى علي طريق التردید لتعیین ذلك المفهوم

اى لا يفتقر فى تحصيل وجوده فى الخارج الى امر مغاير
لذاته او لا يكون والاول هو الواجب لذاته والثانى هو
الممكن لذاته والموجودات باسرها منحصرة فى هذين
القسمين للترديد الداير بين النفى والاثبات الموجب
للحصر فلا ثالث لهما فالمنفصلة المركبة منهما حقيقية
فى قولنا الموجود اما واجب لذاته او ممكن لذاته لا يجتمعان
ولا يرتفعان وهيهنا فوايد اما الاول لقيدنا الوجود
بالخارجى لان الوجود الذهنى لجبل من ياقوت وبحر
والممكن لذاته من زيبق لا ينحصر فى الواجب لذاته فانه يصدق على
الممتنع لذاته ايضا فان الذهن يفرض جميع الاشياء
ويحكم عليها حتى اجتماع النقيضين وحصول
الضدين **قال** الواجب قد يكون كما قلناه لذاته وقد يكون
لغيره كوجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة
وهو داخل فى قسم الممكن لذاته لان ذلك المعلول
بالنظر الى ذاته يجوز وجوده ويجوز عدمه وذلك
معنى الامكان وانما وجب بالسبب الخارجى **اقول**
الممكن له خواص كثيرة منها انه لا يترجح احد طرفيه
الا بسبب الخارجى اذ لو ترجح بذاته لكان اما واجبا
او ممتنعا او لا بذاته فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ الطرفان
متساويان بالنظر الى ذاته وليس احدهما اولى به
خاصة اخرى له وهى لزومه ان يكون الامكان هو

على الحاجة فان تصور تساوى الطرفين يستلزم
ذلك ضرورة الى غير ذلك من خواصه وللواجب
ايضا خواص يأتى اكثرها فى المباحث الاتية **قال**
والممكن اذا كان وجوده من غيره فاذا لم يعتبر
ذلك الغير لم يكن له وجود واذا لم يكن لغيره عنه
وجود لاستحالة كون المعدوم موجدا **اقول** لما
قسم الوجود الى الواجب والممكن عقب ذلك بذكر
خاصة من خواص الممكن ليحتاج اليها فى اثبات
الواجب فلذلك ذكرها دون باقى خواصه وتقرير
ذلك ان نقول قد علم من التقسيم المذكور ان الممكن
هو الذى وجوده من غيره واذا فرض الممكن
وحده بدون ذلك الغير لم يكن له وجود لان وجوده
انما هو من السبب المغاير له وحيث لا سبب له
لا وجود له فاذا لم يكن موجودا استحال ان يكون
موجدا لغيره للعلم الضرورى بان الشئ اذا لم
يكن موجودا فى الخارج متشخصا فيه لم يكن موجدا
لغيره فظهر ان الممكن اذا نظر اليه من حيث ذاته
وما له من ذاته وقطع النظر عما عداه من الماهيات
لا يكون له وجود ولا لغيره عنه وجود واما اذا اخذ
مع اعتبارات اخر فلا يلزم ذلك **قال** اصل كل
من عرف حقيقة الواجب والممكن كما قلناه

له وجود لم يكن

6

عرف بادنى فكر انه لو لم يكن في الوجود واجب الوجود
لم يكن لشيء من الممكنات وجود اصلا لان الموجود
كلها يكون ممكنة والممكن ليس له وجود ولا لغيره
عنه وجود فلا بد من وجود واجب ليحصل وجود الممكنات
منه اقول الدليل المشهور في اثبات الواجب هو ان
هنا موجودا بالضرورة فان كان واجبا فالمطلوب
وان كان ممكنا افتقر الى موثر فان كان واجبا
فالمطلوب ايضا وان كان ممكنا افتقر ايضا الى موثر
ضرورة لافتقار كل ممكن الى موثر فان كان
الاول هو او راجعا اليه لزم الدور وان
كان غير راجع اليه بل راقيا في الترتيب الى
غير النهاية لزم التسلسل وبطلان الدور والتسلسل فيكون
الواجب موجودا وهو المطلوب ثم يبين بطلان
الدور بلزوم تقدم الشيء على نفسه وكونه
موجودا او معدوما والتسلسل ببرهان
التطبيق او غيره من البراهين والمصنف شرع
في هذا الاصل بتبيين اثبات الواجب الوجود
ببرهان بديع غير متوقف على ابطال الدور
والتسلسل تقريره ان نقول الواجب لذاته
موجود في الخارج لانه لو لم يكن موجودا في
الخارج لانحصرت الموجودات الخارجية

كلها

كلها في الممكن لكن اللازم باطل فالملزوم مثله
اما بيان الملازمة فلما سبق من انحصار الموجود
الخارجي في الواجب والممكن واما بطلان اللازم
فلانه لو انحصر الموجود الخارجي في الممكن لم يكن
لموجود ما وجود اصلا لكن اللازم باطل فالملزوم
مثله اما بيان الملازمة فلما تقدم من حاجة
الممكن وهو انا نظرنا اليه من حيث ذاته بل له
من ذاته لا يكون موجودا او لا موجدا لغيره
فمع انحصار الموجودات الخارجية في الممكن لم يكن
لها وجود ولا لغيرها عنها وجود لان وجودها
انما هو من السبب المغاير لها وقد فرض عدم
السبب واما بطلان اللازم فضروري فثبت
وجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب ولشيخنا
الامام العلامة القاشي قدس الله سره تقرير
حسن لهذه الطريقة وبيانه يتم بتقرير مقدمتين
احديهما التصورية والاخرى التصديقية
اما الاولى فهي ان مرادنا بالموجب التام هو
الكافي في وجود اثره اي لا يحتاج في وجود الاثر
الى امر خارج عن ذاته كالممكن واما الثانية اعني
التصديقية فهي ان الممكن لا يجوز ان يكون
موجبا تاما لشيء لان موجبيته متوقفة على

موجوديته وموجوديته يتوقف على الغير اما الصغرى
وهو توقف موجبيته على موجوديته فضرورية لان
موجبا لغيره اما الكبرى وهو توقف موجوديته
الممكن على غيره فظ اذ الممكن بحسب ذاته لا يقتضى
شيئا من الطرفين اى الوجود والعدم بل كل منهما
بالغير فاذا تمهد هاتان المقدمتان نقول هنا
موجود قطعا فان كان واجبا ثبت المط وان كان
ممكنا يحتاج الى موجب تام ولا يجوز ان يكون
ممكنا لما قلناه فى المقدمة الثانية فيكون موجبه
وهو المط وعلى هذا نقض اجمالى تقريره ان الافعال
الاختيارية كالقيام والقعود والاكل والشرب
وغيرها من الافعال الارادية فاعلها هذا الشخص
الممكن قطعا وهو ضرورى عند المعتزلة ومن
قال بمقالته فيكون الممكن موجبا لغيره وهو
خلاف المقدمة التصديقية واجاب بعض الفضلاء
من تلامذته فقال لم لا يجوز ان يكون الفاعل
غير هذا الشخص ويكون هو شرطا لذلك الفعل
لا موجبا له والاولى فى الجواب ان يقال للمعتزلى
لا نقول ان هذا الشخص الممكن موجب تام لفعله
بل مباشر قريب ونحن نقول ان هذا الشخص
ليس موجبا تاما ضرورة توقف فعله على

قال اصل ثم انه اذا تفكر علم ان كل ما فيه كثرة ولو
قسمة ولو بالفرض كان وجوده محتاجا الى الغير
محتاج الى احاده واحاده غيره وكل ما فيه كثرة
او قبول قسمة ممكن وينعكس الى قولنا كل ما ليس
بممكن ليس بمتكثر فالواجب واحد من
جميع الجهات والاعتبارات اعلم ان الكثرة تدرك
بالتصور وهى تارة يكون خارجية وتارة يكون
الذهنى لا وجود لها خارجا كتاليف الماهية
من الاجناس والفصول واشار المص بقوله ولو
بالفرض الى القسم الثانى والاول اما ان يكون الا
بكليتها موجودة فى كل واحد من احاد الكثرة
او يكون والاول تكثر الماهية باجزائها التى تالف
ذاتها منها كالعدد المولف من الاحاد والثانى
هو تكثر الماهية بوجودها فى جزئيات كثيرة
كالنوع المتكثر باشخاصه اذا تقرر هذا فنقول
البارى تعالى ليس بمتكثر بالمعانى المذكورة كلها
اما الثانى اعنى النوع المتكثر فسيجئ بيان بطلانه
فى فصل التالى لهذا الفصل واما الاول بقسميه الخارجى
والذهنى فبطلانهما بما ذكره من البيان وتقريره
ان كل ذات متكثرة بهذا المعنى اعنى تاليف
ذاتها من تلك الاجزاء فلا محالة محتاجة فى تحققها

خارجا و ذهنا الى تلك الاجزاء ضرورة ان وجود
المركب بدون جزئه ممتنع والجزء ذات مغايرة لذات
الكل الغير متقدم عليه في الوجودين والمقدم على المتأخر
فكل ذات متكثرة بالمعنى المذكور فهي محتاجة
الى غيرها وكل محتاج الى غيره ممكن ينتج كل ذات متكثرة بالمعنى المذكور
فهي ممكنة وينعكس هذا بعكس النقيض الى قولنا
كل ما ليس بممكن فهو ليس بمتكثر بالمعنى المذكور
ونجعله كبرى لقولنا الواجب ليس بممكن هكذا
بالضرب الاول من الشكل الاول الواجب هو ليس
بممكن وكل ما هو ليس بممكن ليس بمتكثر ينتج الواجب
ليس بمتكثر قوله من جميع الجهات والاعتبارات
يريد بالجهات الامور الخارجية وبالاعتبارات
الامور الذهنية وقد تبين عدم جواز التركيب
عليه تعالى في شيء منهما فايدتان الاولى معنى قولنا
الجزء متقدم على الكل في الوجودين اعني الذهن
والخارج اذ الكل لا يتحقق الا بعد تحقق اجزائه فهي
علل ناقصة لوجوده والعلة متقدمة على المعلول
الثانية في قول المصنف لا فيه كثرة او قبول قسمة فائدة
حسنة وذلك ان نسبة القسمة الى الكثرة نسبة
التحليل الى التركيب فالقسمة يطرء على المركب عند
تحليله والاجتماع والكثرة يطرءان عند تاليف
اجزائه ولما كان كلا الامرين محالا على الواجب

اراد ان يشير الى بطلانهما وان كان استحالة احديهما
موجبا لاستحالة الاخر لتلازمهما اذ ما من كثرة
الا ويمكن عليها التحليل فلا يرد التحليل الا على كثرة
لكن اراد التنصيص على ذلك ان شاء الله ونبينا
قال اصل حقيقة الواجب وامتاز بامر اخر
فيلزم تركيب كل واحد منهما مما به الاشتراك وما به
الامتياز وكل مركب ممكن لما عرفت فلا يكونان
واجبين هذا خلف فح لا يعقل من حقيقة الواجب
الا ذات واحدة هذا اشارة الى ما عدا به من سلب
الكثرة التابعة لوجود الماهية في جزئيات متعددة
والمقصود بالذات هنا اثبات الوحدة الشخصية
له تع وقد ذكر المص هنا مقدمة يبنى عليها دليلها
وقد يكون جوابا عن سؤال يرد على دليله وتقريرها
ان حقيقة الواجب الوجود امر واحد ثبوتي اي
ليس العدم مفهومه ولا جزء مفهومه وبين هذا
الدعوى بقوله لانه مدلول دليل واحد وبين ذلك
الدليل الواحد بانه امتناع العدم عليه كما تقدم من قبل في
الهداية السابقة واذا امتنع العدم على شيء كان
ثبوتيا وهو الظ وفي قوله لانه مدلول دليل واحد
اشارة الى كبرى ضميرها انه كلما كان الدليل واحدا
كان المدلول واحدا وبيان ذلك اما على قاعدة

امر واحد ثبوتي لانه مدلول دليل
واحد وهو امتناع العدم فلو فرض منه
اكثر من ذات واحدة لاشتراكا في
الحقيقة الواجبية

هنا م

بلغ
مصحح

الحكماء من الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والدليل علة للمدلول
واذا كان واحدا كان المدلول واحدا واما الاثر فقد تبين في علم
الميزان ان الاعم من الشيء لا يدل عليه بل يجب ان يكون
مساويا له فاذا كان واحدا كان المدلول واحدا وهو المطلوب
واذا عرفت هذا فنقول اما الدليل على الدعوى فنقول حقيقة
واجب الوجود لا يجوز ان يوجد منها ازيد من شخص واحد
اذ لو وجد اكثر من شخص لاشتركا في حقيقة واجب الوجود
ولا بد من امتياز كل منهما بامر اذ الاثنينية بدون الامتياز
ممتنع فيلزم كون كل منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز
وقد تقدم استحالة التركيب على الواجب واما السؤال
المقدر الذي اشار الى جوابه فتقريره ان واجب الوجود
عدمي لان وجوب الوجود عبارة عن عدم كون الذات قابلة
للعدم فهو امر عدمي وواجب الوجود ذات ماخوذة مع الوجوب
وما جزؤه عدمي فهو عدمي ولا يلزم من الاشتراك في
الاوصاف العدمية التركيب اذ البسائط تشترك في سلب ما عداها
عنها ولا تركيب فيها وتقرير الجواب انا نقول المراد من واجب
الوجود الذات التي صدق عليه هذا الوصف لا هذا الوصف
وتلك الذات موجودة لا محالة لان الدليل السابق دل على
امتناع العدم على ذات الواجب وما امتنع عليه العدم فهو موجود
وهو المطلوب قال هداية كل متحيز مفتقر الى حيزه وكل عرض
مفتقر الى محله والحيز والمحل غيرهما فلا يكون الواجب متحيزا

ولا عرضا وكلما يشار اليه بالحس م المتحيز هو الحاصل في الحيز
والحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي تشغله الاجسام
بالحصول فيه ولو لم تشغله لكان خلاء وعند الحكماء الحيز والمكان
مترادفان ويعبر بهما عن السطح الباطن من الجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي عند ارسطو وعند
افلاطون هو البعد الخالي عن المادة واعلم ان كل موجود مختص
بالحيز وسري في غيره بحيث يكون الاشارة الى احدهما هي الاشارة
الى الاخر تحقيقا او تقديرا يكون مع ذلك ناعتا له يسمى
المختص حالا والمختص به محلا فذلك الحال يسمى عرضا
والاشارة الحسية لها تفسيران احدهما انها امتداد موهوم
اخذ من المشير منتهية بالمشار اليه وثانيهما ان يقال للشيء انه
هنا او هناك اذا عرفت هذا فاعلم انه قد ذكر في هذه الهداية
ثلث صفات سلبية للواجب تعالى الاولى انه ليس بمتحيز وهو
ظاهر على تفاسير الحيز اجمعها لان كل متحيز لا بد ان يكون له
امتداد ما في الحيز شاغل له ذاهب في جهاته وكل ما هو كذلك
لا يعقل مجردا عن ما يشغل بامتداده ويمتلي به وهو الحيز والحكم
بذلك ضروري والحيز غير المتحيز فان الشيء لا يحل في نفسه بل
في غيره فيكون المتحيز مفتقرا الى غيره فيكون ممكنا فيصدق
هنا قياس من الشكل الثاني الواجب لا يفتقر الى غيره وكل
متحيز مفتقر الى غيره ينتج الواجب لا يكون متحيزا وهو المطلوب
الثانية انه ليس بعرض لا يتوقف على من تعريف العرض لحاجته

فهو اما متحيز او عرض فلا يكون
الواجب مشارا اليه بالحس م

الى محله ومحله غيره لان المحتاج اليه متقدم على المحتاج فلو كان
محله نفسه لزم تقدم الشئ على نفسه وهو مح فلو كان الو
عرضًا لاحتاج فى وجوده وتشخصه الى غيره فلا يكون واجبًا
هذا خلف الثالثة انه لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية ودليله
انه لو اشير اليه بالحس لكان اما متحيزا او عرضًا لكن اللازم
بط فالملزوم مثله وبيان الملازمة ان كل ما انتهى اليه الخط
الاشارى اما ان يكون فان كان الاول كان متحيزا وان كان
الثانى كان عرضا اما بطلان اللازم فلما تقدم من استحالة
كونه متحيزا او عرضا وفايدة قيد الاشارة بكونها حسية
احترازا من الاشارة العقلية فانها غير مستحيلة عليه تعالى
فان كل محكوم عليه ولو بوجه ما او مقصود قصدًا اما فهو
مشار اليه عقلا قال تبصرة المعقول من الحلول كون
موجود فى محل قائم به والواجب حيث يقوم بذاته استحال
عليه الحلول والمحل متحيز تحل فيه الاعراض والواجب
حيث انه ليس بمتحيز استحال حلول الاعراض فيه اقول
ذكر فى هذه التبصرة صفتين سلبيتين له تعالى ايضًا الاولى
انه لا يحل فى شئ لان المعقول من الحلول فى اللغة والعرف
الاصطلاحى هو كون موجود ساريًا فى آخر قائمًا به
ناعتا له تابعًا فى تحصيل تشخصه لذلك المحل اذا تقرر
ذلك نقول لو كان الواجب حالا فى شئ لكان ممكنًا
واللازم بط فكذا الملزوم بيان الملازمة ان الواجب

قال ابو البقاء اى يفتقر فى وجوده وتشخصه الى المحل

١١

ح يكون محتاجًا فى تعيينه الى امر خارج عن حقيقته
واما بطلان اللازم فقد سبق بيانه وايضًا لو كان تع حالًا
فى شئ لزم الدور لاحتياجه الى محله لكنه علة لمحله لانه
علة لساير ما عداه فيلزم افتقاره الى المحل وافتقار المحل اليه
وهو دور والدور مح لاستلزامه كون الشئ مفتقرا الى
ما يفتقر اليه المستلزم لتقدمه على المستلزم لوجوده
وهو ضرورى الاستحالة الثانية انه لا يحل فيه شئ
وقد نبه المصنف بيان غير تام ونحن نشير الى ما ذكره
اولا ثم نبين كونه غير تام ثم نذكر ما هو الاولى فى الاستدلال
اما الاول فنقول لو حل فى ذات الواجب شئ لكان الواجب
متحيزا واللازم بط فكذا الملزوم بيان الملازمة ان المحل
متحيز لحلول فيه الاعراض واما بطلان اللازم فقد تقدم
واما الثانى وهو انه غير تام فلانا نمنع ان كل محل متحيز
فان السرعة والبطوء حالان فى الحركة والحركة محل لهما وهى
غير متحيزة وايضًا صفات الواجب قائمة بذاته حالة فيها
مع انها مجردات فظهر ان المحل لا يجب ان يكون متحيزًا واما
الثالث وهو الاولى فى الاستدلال فنقول لو حل فى ذات
الواجب تع شئ لكان ذلك الشئ اما قديمًا او حادثًا واللازم
بقسميه باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة ان الحال اما ان
لا يسبقه العدم او يسبقه والاول القديم والثانى الحادث
فظهرت الملازمة واما بطلان القسم الاول وهو ان يكون

لنفسه ح قبل وجوده ح

محله

عند الاتحرك ح

الحال قديما فلما سبق من ان الواجب واحد وما عداه ممكن وكل ممكن حادث لما ياتى من بيان حدوث العالم وانه باطل

القسم الثانى وهو ان يكون الحال حادثا فلابد لذلك الحادث لابد له من علة تامة فاما ان يكون علته التامة ذات الواجب او شئ من لوازمها او غير ذلك لاجائز ان يكون علته ذات الواجب او شئ من لوازمها والا لكان قديما لان قدم العلة يستلزم قدم المعلول عند الحكيم والا لزم الترجيح بغير مرجح او فرض ما ليس بتام تاما وايضا يلزم ان يكون ذات الواجب قابلة لشئ وفاعلة له وهو غير جائز عندهم ايضا ولا يجوز ان يكون علة ذلك الحادث امرا مغايرا لذات الواجب والا لزم امكان الواجب واللازم كالملزوم فى البطلان بيان الملازمة انه يفتقر حينئذ فى كونه موصوفا بتلك الصفة الى وجود علتها وفى كونه عاريا عنها الى عدمها وهما مغايران له وكل مفتقر الى غيره ممكن فثبت الملازمة واما بطلان اللازم فقد سبق قال بتصور المفهوم من الاتحاد صيرورة الاثنين واحدا وهو ممتنع عقلا فلا يكون متحد الواجب بشئ يريد بيان انه لا يتحد بشئ من الموجودات ونقل عن بعض المتألهة الحكماء وبعض صوفية الاسلام تجويزه وزعم النصارى انه ورد فى الانجيل دعوى المسيح الاتحاد مع الله والذى يفهم من الاتحاد وهو صيرورة موجود واحد بعينه موجود

واحدا

واحدا اخر من غير استحالة ولا تركيب حتى يكون هناك شئ واحد هو هذا وهو ذاك بعينهما وهذا ممتنع فى بديهة العقل الصحيح عند تصور معنى الاتحاد والمذكور على ما ينبغى وقد تنبه على ذلك فنقول لو اتحد الواجب بغيره لزم اجتماع النقيضين واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انهما لو اتحدا لزم صيرورة الذات الواجبة بعينها ذات الممكنة بعينها فيلزم ان يصدق على هذا جميع ما يصدق على ذاك وبالعكس فيلزم كون كل منهما جائز العدم وغير جائز العدم وهو جمع بين النقيضين فثبت المدعى وهو امتناع الاتحاد عليه تعالى قال بتصور الالم واللذة تابعان للمزاج والمزاج عرض وحيث ان الواجب ليس محلا للاعراض استحاله عليه الالم واللذة اقول هاتان ايضا صفتان سلبيتان واللذة عند بعض المتكلمين هى الحالة الحاصلة عند تغير المزاج الى الاعتدال والالم هى الحالة التى حاصلة عند تغير المزاج الى الفساد وعند بعض المعتزلة ان اللذة هى ادراك متعلق الشهوة والالم ادراك متعلق النفرة والشهوة هى الميل الى ما يعتقد او يظن انه ملايم للمزاج والنفرة هى الحركة عما يظن او يعتقد انه مناف للمزاج وقالت الحكماء اللذة ادراك الملايم من حيث انه ملايم والالم ادراك المنافى من حيث انه مناف اذا تقرر ذلك فنقول يستحيل عليه تعالى الالم واللذة بالتفسير الاول لانهما يتوقفان على المزاج والمزاج عرض لانه من الكيفيات الملموسة وكل كيفية ملموسة عرض

فيكون المزاج عرضا والواجب ليس بعرض فيستحيل
عليه الالم واللذة وكذلك يستحيلان عليه بالتفسير الثاني
لتوقفهما على المزاج ايضا وهو مستحيل عليه تعالى واما على
تفسير الحكما فيمتنع عليه الالم عندهم لان ما عدا الواجب
معلول لذاته والعلة تجامع المعلول في الوجود والمنافي لا يجامع
ما ينافيه فامتنع عليه الالم واما اللذة فتنقسم الى لذة حسية
والى لذة عقلية فاللذة الحسية هي ما ادرك باحد الحواس
العشرة وهي ممتنعة عليه تعالى لتوقفها على المزاج ايضا واما اللذة
العقلية فاثبتها الحكماء له تعالى لان الاتم مدرك لذاته وذاته
اعظم الذوات واجلها وادراكها اقوى الادراكات
واتمها فيكون اعظم مدرك لاجل مدرك باتم ادراك
ويدرك ايضا حقايق الاشياء على ما هي عليها باسبابها و
لوازمها ادراكا كليا يمتنع زواله وبعض من اثبت اللذة
العقلية منع من اطلاق هذه اللفظة عليه تادبا مع الشرع
الشريف حيث لم ترد هذه اللفظة فيه قال بتصور
الضد عرض يعاقبه عرض اخر في محله وينافيه والند هو
المشارك في الحقيقة وقد ثبت ان الواجب ليس بعرض
ولا يشاركه غيره في حقيقته فلا ضد ولا ند له اقول يريد ان
يبين انه تعالى لا ضد له ولا ند له فهنا مسئلتان الاولى لا ضد له
والضد يقال على ثلثة معان الاول عند الجمهور يقال
على مساو في القوة لشئ اخر ممانع له في الوجود والفعل

والواجب لا ضد له بهذا المعنى لان كل ما سواه رشحة من
رشحات فيض جوده والمعلول لا يساوي العلة ولا يمنع
وجودها والا لنافاها فيلزم كون المعلول منافيا لوجود
نفسه وهو محال والمص لم يتعرض لابطال هذا القسم الثاني عرضان
وجوديان يصح تعاقبهما على محل واحد ويمتنع اجتماعهما فيه
وبينهما غاية الخلاف وهذا تعريف الحكما ويسمى حقيقيا
الثالث الضدان عرضان وجوديان يصح تعاقبهما على محل
واحد ويمتنع اجتماعهما فيه وهذا تعريف عامة اهل العلم
ويسمى مشهوريا والتعريف الثاني اخص من الثالث مطلقا لان
الثاني يستلزم الثالث من غير عكس فان الصفرة
والحمرة ضدان بالثالث دون الثاني اذ ليس بينهما غاية الخلاف
والسواد والبياض ضدان فيهما فالمص نفي الضدية عنه
بالمعنى الثالث اذ لم يتعرض لذكر غاية الخلاف ويلزم منه
نفيها بالمعنى الثاني لان نفي العام يستلزم نفي الخاص مع
ان الدليل الذي ذكره على نفي الثالث بعينه دال على نفي
الثاني وتقريره ان الضدين بالتفسير المذكور عرضان
فلو كان للواجب ضد لكان عرضا لكن اللازم باطل
لما تقدم فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة الثانية انه
لا ند له والند المثل والنظير والمثل للشئ هو المساوي في
حقيقته وقد ثبت ببرهان التوحيد السابق انه
لا يوجد من حقيقة الواجب لذاته الا فرد واحد

فلووجد له مساو في الحقيقة لكان الموجود من حقيقة الواجب
اثنين هذا خلف واعلم ان هنا دقيقة جليلة يجب ان ننبه
عليها ليتحقق قولنا لا مثل له فنقول ليس المراد من انه لا مثل له
في الخارج ان الواجب نفسه حقيقة واحدة لها افراد ذهنية ولا يوجد
من تلك الافراد الا فرد واحد وباقي الافراد يمتنع وجودها خارجا
لان تلك الحقيقة لذاتها تقتضي وجوب وجودها فلا يجوز اتصاف
شيء من افرادها بالعدم والا لا تتصف الحقيقة التي في ضمن
ذلك الفرد بالعدم وما يقتضي وجوب وجودها نفسه فلا يجوز اتصاف
شيء من افرادها بالعدم لا يتصف بالعدم فلو قلنا بانتفاء [illegible]

لزوم وجود المعدوم

بل ينبغي ان يتحقق ان الواجب مفهوم مخصوص [illegible]
ولا خارجا وبالجملة ليس بكلي بل هو [illegible] حقيقي [illegible]
مفهوم وسلب المثل عنه انما هو بالمناسبة كما تقول ليس له ما
نسبته اليه كنسبة زيد الى عمرو في الانسانية فالسلب وارد
على نفس مفهوم المثل لا على وجوده فقط اي لا يتصور له مثل اذ ليس
هناك مثل متصور اعني موجود ويظهر ما ذكرنا جواب مغالطة
على وجود شريك الباري تقريرها شريك الباري عبارة
عما يشاركه في النوع وكل ما يشارك الباري في النوع يترتب عليه
لوازم ذلك النوع ومن لوازمه وجوب الوجود خارجا فيكون
الشريك واجبا في الخارج [illegible] فيكون موجودا هو
المط والجواب بمنع المقدمة الاولى وهي صغرى المغالطة فانه
ليس هناك معنى متحقق من المفهومات ولا حقيقة من الحقائق

يصدق

يصدق عليها في نفس الامر المشاركة المذكورة كما بينا في الدقيقة
والايجاب يفتقر الى تحصيل موضوع ولو في الذهن يثبت
له في حد ذاته المحمول واذا انتفى شرط الايجاب كذبت الموجبة
المذكورة قد ثبت ان وجود الممكن من غيره فمحال ايجاده
لا يكون موجودا لاستحالة ايجاد الموجود فيكون معدوما
فوجود الممكن مسبوق بالعدم وهذا الوجود يسمى حدوثا
والموجود محدثا فكل ما سوى الواجب من الموجودات
محدث لما فرغ من الصفات السلبية شرع في الثبوتية
وهي وان كانت وجودا والوجود اشرف فيستحق التقدم
لكنه اخرها [illegible] السلبيات [illegible] تعالى مماثلته للمحدثات
[illegible] غيره من الموجودات وايضا
متابعة لقوله تعالى تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام
ولما كان من جملة الثبوتيات انه تع قادر واصل هذا الاصل
لاحتياجه اليه في اثبات القدرة له تع وذكر فيه بحثين الاول
ان كل ما سوى الواجب محدث بالزمان لان كل ما سوى
الواجب ممكن وكل ممكن محدث ينتج كل ما سوى الواجب محدث
اما الصغرى فلما تقدم من ان الواجب ليس الا واحدا فتعين
ان يكون ما سواه ممكنا واما الكبرى فلان الممكن من
حيث انه ممكن لا وجود له من ذاته فوجوده من غيره
فمحال ايجاد الغير له اما ان يكون موجودا او معدوما
لا جائز ان يكون موجودا والا لزم ايجاد الموجود وتحصيل

الحاصل وهو مح وايضا يلزم ان يكون له وجود ليس من الغير
وهو خلاف الفرض فتعين ان يكون معدوما فيكون حادثا
اذ لا نعني بالحدوث الا مسبوقية الوجود بالعدم وهذا الدليل
يدل على حدوث كل ما عدا الواجب جسما كان او عرضا او مجردا
لشمول الامكان لكل واحد منها وانما قيدنا الحدوث بالزمان
لان الحدوث يقال على معنيين احدهما زماني وهو كون
الوجود مسبوقا بالعدم سبقا لا يجتمع السابق مع المسبوق
بان يكون العدم في زمان والوجود في زمان آخر بعده
وثانيهما ذاتي وهو كون الوجود مسبوقا بالغير وهو يجامع
القدم الزماني وبيانه ان الممكن لما لم يكن وجوده من
ذاته بل من غيره كان بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود
وانما يحصل له الوجود بالسبب المباين لذاته فيكون عدم
استحقاق الوجود حاصلا له من ذاته واستحقاق الوجود
حاصلا له من غيره وما بالذات اسبق مما بالغير فيكون
عدم استحقاق الوجود سابقا على الوجود وهذا هو المعنى
بالحدوث الذاتي وفي قول المص وهذا الوجود سمي حادثا
تسامح لان الحدوث كيفية الوجود والوجود يتقدم عليها
تقدم الموصوف على الصفة فلا يكون نفسه واستحالة
حوادث لا الى اول كما تقوله الفلسفي لا يحتاج الى بيان
طائل بعد ثبوت امكانها المقتضي لحدوثها هذا
هو البحث الثاني في هذا الاصل واعلم ان الفلاسفة

لما قالوا بقدم العالم جوزوا تحقق حوادث لا الى اول وقبل كل حادث حادث
وهكذا الى غير النهاية وذلك لانهم يشترطون في بطلان التسلسل
اجتماع افراده في الوجود الخارجي وترتبها الترتيب اما
الطبعي او الوضعي فلذلك جوزوا حوادث لا الى اول لانها
وان كانت مرتبة لكنها لا يجتمع اجزاؤها في الوجود والمتكلمون
منعوا من ذلك ولهم على ابطاله دلائل اشار المص الى [illegible]
وتقريره ان يقال مجموع هذه الحوادث التي لا نهاية لها من
حيث مجموعيته ممكن وكل ممكن عدمه سابق على وجوده
ينتج مجموع هذه الحوادث التي لا نهاية لها من حيث [مجموعيته] عدمه
سابق على وجوده اما الصغرى فلان المجموع متوقف
على اجزائه واجزاؤه غيره وكل متوقف على غيره فهو ممكن
واما الكبرى فلان امكانه مقتض لحدوثه اما اولا
فلما تقدم واما ثانيا فلان تحقق امكانه الذاتي لازم لذاته
ووجوده مقتضى علة خارجة عن ذاته وما بالذات
اقدم مما بالغير فوجوده مسبوق بلا وجوده وامكانه
يقتضي ان لا وجود له من حيث هو ولازم اللازم لازم
فلا وجوده من حيث هو مقتضى ذاته ولا وجوده عبارة
عن امكان عدمه واذا كان المجموع من حيث هو مجموع
مسبوقا بعدمه فكان منقطعا اذ افراده متتابعة شيء
بعد شيء فاذا انتهى بالحال الى ان لا يكون لشيء منها وجود
فقد انقطع تتالي الافراد عند ذلك الجزء الذي انتهى الوجود

عندنا وقد فرض ذهبا الى غير نهاية هذا خلف مقدمة
كل مؤثر اما ان يكون اثره تابعا للقدرة والداعي او لا يكون
بل يكون مقتضى ذاته والاول يسمى قادرا والثاني موجبا واثر
القادر مسبوق بالعدم لان الداعي لا يدعو الى معدوم
واثر الموجب يقارنه في الزمان اذ لو تاخر عنه لكان
وجوده في زمان دون آخر ان لم يتوقف على امر غير
ما فرض مؤثرا كان ترجيحا من غير مرجح وان توقف لم
يكن المؤثر تاما وقد فرض تاما هذا خلف هذه مقدمة
يفتقر اليها في اثبات قادريته [illegible] ان الاول
ان الفاعل اما ان يكون موجبا [illegible] على سبيل الاضطرار
الحقيقي لانه اما ان يكون بحيث [illegible] الفعل والترك
اولا والاول المختار والثاني الموجب وبيانه ان الفاعل
اما ان يكون فعله تابعا لقصده وداعيه او لا يكون
بل القاسر او لطبع المحل والاول المختار والثاني الموجب و
ليعتبر العاقل من نفسه الفرق بين حركته على وجه الاختيار
في مصالحه ومهماته وبين حركته حال الفالج من ارتعاش
حركات نبضه فانه يجد من نفسه في الاول بحيث
يمكنه الفعل ويمكن الترك ويترجح احدهما بانضياف
ميل جازم منه الى وقوعه وذلك الميل تابع لقصود
جلب نفع او دفع ضرر وفي الثاني يجد من نفسه
بحيث لا يقدر على ان لا يقصد من الحركة حتى لو اراد

عدمها

عدمها وجزم به لم يؤثر ذلك شيئا فهذا فرق بين الموجب
والمختار الثاني ان فعل المختار حادث وفعل الموجب لا يتخلف
عنه والاول هو المعركة العظيمة بين الحكما والمتكلمين
لان ما اشتهر بين الحكماء عدم القول باختيار الصانع
لقولهم بقدم العالم المستلزم لايجاب الفاعل والمتاخرون
نقلوا خلاف هذا المشهور وقالوا ان المحققين من الحكماء
يقولون باختيار الصانع بل انما محل النزاع بينهم ان فعل
المختار هل يجوز تاخيره عنه ام لا فالحكماء قالوا لا يجوز هذا
وفسروا المختار بان الفاعل بقدرته وارادته فاذا انضمت
الداعية [illegible] ان يكون الفعل معها بالزمان
لان الفاعل مع الداعي يصير علة تامة والعلة التامة لا يتاخر
معلولها عنها وقدرة الله وارادته قديمتان فوجب عندهم
قدم العالم واما المتكلمون فان اكثرهم جوزوا تخلف الاثر
عن مجموع القدرة والداعي بل اوجبوه لانها تتهم الداعي الى الوجود
فلذلك الجوا لحدوث العالم واستدل المص على ان فعل
المختار لا بد ان يكون حادثا زمانيا بانه لو لم يكن مسبوقا
عنه لكان موجودا معه لا يتخلف عنه فيلزم دعوة
الداعي الى ايجاد الموجود وقصد القاصد الى تحصيل الحاصل
وهو ضروري الاستحالة واستدل على ان فعل الموجب
يجب مقارنته بانه لولاه لكان وجوده فيما بعد اما
ان لا يتوقف على امر آخر غير ما فرضناه اولا او يتوقف

غير موجب بدون

والاول يلزم منه الترجيح بغير مرجح والثاني يلزم منه ان لا يكون ما فرضناه اولا فاعلا تاما والفرض انه تام هذا خلف **قال** نتيجة الواجب المؤثر في الممكنات قديمة لما عرفت ان اللازم باطل لما تقدم فالملزوم مثله النتيجة هي القول اللازم عن القياس لذاته ولم يسبق هنا قياس هذا نتيجة لكن لما ذكر الاصلين السابقين وهما العمدة في الدليل على كون المؤثر قادرا سمى صورة القياس وبيان ملازمته ونفي تاليه نتيجة على سبيل المجاز واشار الى توجيه الدليل بما تقريره ان نقول الواجب تع قادر لانه لو لم يكن لكان موجبا ولو كان موجبا ولو كان موجبا لزم قدم العالم ينتج لو لم يكن قادرا لزم قدم العالم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة الاولى فلما تقدم من الحصر في القادر والموجب في المقدمة السابقة واما الملازمة الثانية فلانه لو كان موجبا فاما ان يتوقف صدور العالم عنه على امر غير ذاته او لا يتوقف فان توقف فالموقوف عليه لا يكون حادثا والا يلزم التسلسل تعين ان لا يتوقف على توقف فالموقوف عليه لا يكون حادثا والا يلزم التسلسل فتعين ان لا يتوقف على شرط او يتوقف على شرط قديم وهما يستلزمان قدم العالم لقدمه تع ووجوب الاثر للمؤثر الموجب كما ذكر في المقدمة السابقة اما بطلان اللازم فقد تقدم وهذا الدليل يبنى على حدوث العالم وقد اورد الحكماء عليه ايرادات وتقريره على وجه لا يتوقف

على حدوث العالم اولى بان نقول الواجب مختار لانه لو كان موجبا لكان اما ان يتوقف تاثيره في حدوث العالم على شرط غير ذاته او لا فان لم يتوقف يلزم قدم الحوادث الزمانية وهو بط بالضرورة وان توقف فان كان الشرط قديما لزم المحذور المذكور آنفا وان كان حادثا يلزم القول بحوادث لا اول لها وقد تقدم بطلانه فثبت اختياره تع من غير احتياج الى اثبات حدوث العالم ثم نقول اليس قد ثبت اختياره ان فعل المختار محدث بالزمان فتكون العالم محدثا فحينئذ نثبت حدوث العالم والاختيار سالمين عما ذكروه من الا**قال** الزام الواجب عند الفلاسفة موجب الذات بكل موجب لذاته لا ينفك اثره عنه فيلزمهم انه اذا عدم شيء في العالم ان يعدم الواجب لان عدم ذلك الشيء اما لعدم شرطه او لعدم جزء علته والكلام في عدميهما كالكلام فيه حتى ينتهي الى الواجب لان الموجودات باسرها ينتهي في سلسلة الحاجة الى الواجب فيلزم انتهاء عدم الشيء المفروض الى الواجب لذاته وليس لهم محيد عن هذا الالزام **اقول** هذا دليل آخر على الاختيار سماه الزاما دون الاول لان اللازم من هذا وهو انعدام الواجب عند انعدام حادث من الحوادث مح عند الكل واللازم في الاول هو قدم العالم غير مح عند الفلاسفة فلهذا الزمهم المح لو قالوا بالايجاب بخلاف الاول وتقرير الالزام

ان يكون نقول لو كان الله تع موجبا لذاته لزم من عدم
اى شئ فرض فى العالم عدم الواجب لكن اللازم بط فانتفا
وكذا الملزوم بيان الملازمة يتم بمقدمات لا يختلفون فى
حقيقتها الاول ان الواجب عندهم موجب كما هو المشهور
فى النقل عنهم وان سلسلة جميع الموجودات منتهى فى سلسلة
الحاجة اليه الثانى ان العلة التامة عندهم عبارة عن جميع
ما يتوقف عليه التاثير من حصول الشرايط وارتفاع الموانع
وانه متى حصلت وجب وجود المعلول الثالث ان عدم
المعلول يستند الى عدم علته او جزء علته او شرط علته
اذا تقررت هذه المقدمات فنقول اذا عدم شئ ما من العالم
فعدمه اما لعدم علته القريبة او لعدم جزئها او لعدم
جزئها او لعدم شرطها وننقل الكلام الى عدم تلك
العلة وجزئها وشرطها ونقول عدمها اما لعدم علتها
او عدم جزئها او عدم شرطها وهكذا حتى ينتهى الكلام
الى العلة الاولى فيلزم عدم الواجب لذاته اصلا بلا خلاف
وليس لهم من هذا الالزام مفر الا ان يقولوا بعدم
صدق واحدة من هذه المقدمات والغرض انهم لم يقولوا
بعدم شئ من ذلك فيتم الالزام وهو المطلوب نقض
قالت الفلاسفة الواحد لا يصدر عنه الا واحد ولا شبهة
لهم على هذه الدعوى فى غاية الركاكة ولذلك قالوا
لا يصدر عن البارى تع بلا واسطة الا عقل واحد

اقول النقض

النقض فى اصطلاح المناظرين يقال على معنيين اجمالى وتفصيلى
فالاجمالى هو تخلف الحكم المدعى ثبوته نفيا او اثباتا عن دليل
المعلل والتفصيلى هو منع مقدمة من مقدمات الدليل
يقال مجازا على مطلق المنع الخالى عن السند ويمكن حمل كلام المص
على كل واحد منهما كما يجى اذا عرفت هذا فنقول قالت الفلاسفة
البارى تع واحد حقا من جميع الجهات والاعتبارات وكل
واحد حقا لا يصدر عنه الا واحد وذلك الواحد هو العقل
فالصادر عن البارى بلا واسطة ليس الا العقل فهنا دعوى
الاولى انه واحد حقا وقد تقدم بيانه وان كل واحد حقا لا يصدر
عنه اكثر من واحد ولهم على هذا المدعى شبه اشهرها
واشملها هو ان الواحد حقا لو صدر عنه اكثر من واحد
لكان لكل مصدرية تغاير مصدرية الاخر بدليل يتصور احدهما
حال الغفلة عن الاخرى عن المصدريتان ثبوتيتان
لانهما نقيضا اللامصدرية العدمى ونقيض العدمى ثبوتى
ان دخلتا او احديهما فى ماهية ذلك الواحد لزم التركيب
فيه وهو خلاف الفرض وان خرجتا او احديهما لزم
التسلسل لان ذلك الخارجى صادر لا بعينه فننقل الكلام اليه
ويلزم ما قلناه والجواب بالنقض اجمالا بالصدور الواحد
فانه امر ثبوتى يلزم من دخوله التركيب ومن خروجه
التسلسل وتفصيلا بمنع لزوم التسلسل على تقدير الخروج
فان المصدرية من الامور الاعتبارية التى

لا وجود لها خارجاً لانها من قبيل الاضافات وهي ليست بمتحققة
خارجاً عندنا لانها من قبيل الاضافات والا لزم التسلسل كالبنوة ومختار
ان المصدرية خارجة ولا يلزم التسلسل لعدم احتياج ذلك الا بالاعتبار
الى علة ان الصادر عنه اولاً بلا واسطة هو العقل وبيان
هذه الدعوى موقوف على تصور اقسام الممكن قالوا الموجود
الممكن اما ان يفتقر الى موضوع اولا والمراد بالموضوع هو المحل
المقوم لما يحل فيه فان كان الاول فهو العرض وان كان الثاني
فهو الجوهر فاما ان يكون محلاً او حالاً او مركباً منهما او ليس واحداً
من الثلاثة فان كان محلاً فهو المادة وان كان حالاً فهو
الصورة وان كان مركباً منهما فهو الجسم وان لم يكن واحداً من
الثلاثة فهو المجرد فان افتقر في كمالاته الى البدن فهو النفس
وان لم يفتقر فهو العقل اذا تقرر هذا قالوا لا يجوز ان يكون الصادر
الاول عنه عرضاً لان العرض مفتقر الى الموضوع فهو يستدعي
سبقيته فلو كان عرضاً هو الاول لتقدم على محله ولا مادة والا لكانت
صالحة للتاثير لكن المادة لا تصلح لانها قابلة والفاعل
لا يكون قابلاً ولا صورة لانها مفتقرة في فاعليتها الى المادة فلا
تكون سابقة عليها ولا جسماً لتركبه فيكون الصادر اثنين
لا واحداً ولا نفساً لانها يتوقف في فعلها على الالة تستدعي
سبقيتها فلم يبق الا العقل وهو المط هذا تقرير ما قالوه وقد
عرفت ضعف مبناه والعقل فيه كثرة هي الوجود والماهية
والامكان وتعقل الواجب وتعقل ذاته ولذلك صدر عنه

عقل آخر ونفس وفلك مركب من الهيولى والصورة ويلزمهم
ان اي موجودين فرضا في العالم كان احدهما علة للآخر بواسطة
او بغيرها وايضاً التكثيرات التي في العقل الاول ان كان موجودة
صادرة عن الباري تعالى لزم صدورها عن الواحد وان لم تكن
موجودة لم يكن تاثيرها في الموجودات معقولاً هذا
تتمة كلامه فيما نقل عن الحكماء وما يلزمهم من المح وبيانه انهم
لما قالوا الواحد لا يصدر عنه الا واحد على تقدير الوحدة
المحضة ولم يكن فرض كثرة في الفاعل واما اذا امكن فرض
كثرة فانه يجوز صدور الامور المتكثرة منه كما في العقل
الاول فانه واحد في ذاته لكن يعرض له امور بالنسبة الى
اعتبار ماهيته ووجوده فله ماهية ووجود صادر عن
المبدأ فمن حيث نسبة وجوده الى ذاته يعرض له الامكان ومن
نسبته الى مبدائه يعرض له الوجوب الغيري وهو ايضاً يعقل المبدأ
ويعقل ذاته لتجرده فله ستة اشياء ماهية وامكان ووجود
ووجوب وتعقل لذاته وتعقل المبدأ ثلثة بالنسبة الى ذاته
هي الهوية والامكان والتعقل لذاته وثلثة بالنسبة الى مبدائه
وثلثة بالنسبة الى المبدأ هي الوجود والوجوب وتعقل المبدأ
فلما تكثرت اعتباراته تكثرت الموجودات فباعتبار وجوده
يصير مبدأ العقل آخر وباعتبار تعقله للمبدأ ووجوبه يصير علة للنفس
ومن حيث ان له هوية وامكاناً وتعقلاً لذاته يصير
مبدأ الفلك ويصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل

وان صدرت عن غيره لزم تعدد الواجب [illegible]

الثالث وفلك اخر ونفس له وهكذا الى العقل العاشر المسمى بالعقل
الفعال وهو المؤثر في العالم الكون والفساد وصورة الجنسية
والنوعية ثم المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية قال
المصنف رحمه الله ويلزم منهم ان اي موجودين فرضا في العالم لا بد ان يكون
احدهما علة الاخر بواسطة او بغيرها وذلك لانه لا يجوز صدورهما
معا عن علة واحدة بل احدهما لا الاخر انما يكون صادرا عن المعلول
او عن علة المفروض بشرط المعلول لاستحالة صدورهما
باستقلالها والا لصدر عن الواحد اثنان وهو باطل وعلى
التقديرين يلزم ان يكون احدهما بالنسبة الى الاخر اما علة
او جزء علة او شرط علة فيلزم ح من عدم احدهما عدم الاخر
ضرورة اذ يلزم من عدم العلة او جزئها او شرطها عدم المعلول
وبالعكس اذ عدم المعلول دليل على عدم العلة او جزئها او شرطها
وايضا يلزم بطريق النقض الاجمالي وتقريره ان نقول ان دليلكم
لو صح بجميع مقدماته لكان عندنا ما يبطله وهو ان التكثرات
المفروضة في العقل الاول اما ان يكون امورا وجودية في
الخارج او عدمية فيه فان كان الاول فاما ان يكون صادرة
عن الواجب الواحد او غيره والاول مناقض لقولكم الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد والثاني يلزم منه تعدد الواجب وان كان الثاني
لم يكن تأثيرها في الموجودات الخارجية معقولا وهو المطلوب
وفي الالزام الاول نظر لان لهم ان يقولوا انهما صادران
عن علة واحدة لكن كل منهما باعتبار كما قلنا في العقل الاول

وصدور

وصدور عقل الثاني والنفس والفلك كل واحد باعتبار
وصدور عقل الثاني والنفس والفلك كل واحد باعتبار فلا يتم
هذا الالزام الا بابطال صلاحية تلك الاعتبارات للمبدئية الثانية نعم
الالزام الثاني متجه قال اصل قد ثبت ان فعل الباري سبحانه
تع لداعيه وكل من كان كذلك كان عالما لان الداعي هو الشعور
والشعور هو العلم بمصلحة الايجاد او الترك اقول لما فرغ من اثبات
كونه تع قادرا شرع في اثبات كونه عالما والمراد من كونه عالما
والمراد من كونه عالما هو ظهور الاشياء له وانكشافها بحيث
لا يعزب عنه شيء منها واستدل المص على ذلك بانه تع مختار وكل
مختار عالم ينتج انه عالم اما الصغرى فقد تقدمت واما الكبرى
فلان المختار هو الذي فعله تبع لداعيه والداعي هو الشعور با
في الفعل او الترك من المصلحة الباعثة ذلك على الايجاد او الترك
ولانه تع فعل الافعال المحكمة المتقنة اي المشتملة على الخواص الغريبة
والفوائد العزيزة وكل من كان كذلك فهو عالم اما الصغرى فظاهرة
لمن نظر في تشريح العالم الفلكي والعنصري واما الكبرى فبديهية قال
ويجب ان يكون عالما بكل الممكنات قادرا على كلها لان تعلق علمه تع
وقدرته ببعض الاشياء دون بعض تخصيص بغير مخصص اقول
لما اثبت كونه تع عالما وقادرا في الجملة شرع في اثبات عمومهما لكل
معلوم ومقدور وبيانه انه كلما ثبت كونه عالما بشيء وقادرا
عليه وجب كونه عالما بكل الاشياء قادرا على كلها لكن المقدم حق
وكذا التالي اما حقية المقدم فقد تقدمت واما الشرطية

فلانه المقتضي لكونه عالمًا وقادرًا هو ذاته لاستحالة افتقاره
الى امر مغاير لذاته والا لزم امكانه وذاته متساوية النسبة
الى كل شيء لتجردها فلو لم يعلم الكل ويقدر عليه لزم التخصيص
بغير مخصص هذا خلف واعلم ان معلومه تعالى اعم من المقدور
وان كانا معًا غير متناهيين فان معلومه يكون واجبًا وممكنا
وممتنعًا لتساوي كلها في صحة المعلومية فهو تعالى يعلمها كلها على
ما هي عليه واجبًا اي الواجب والممكن ممكنًا والممتنع ممتنعًا
والكلي كليًا والجزئي جزئيًا واما مقدوره فلا يكون
الا ممكنا لاستحالة كون الواجب والممتنع مقدورين اذ اثر
القدرة في ايجاد المعدوم واعدام الموجود وذلك غير متصور
في الواجب والممتنع لا وجه لتخصيص العلم بالممكنات
قال نقض وجواب شبهة قالت الفلاسفة الباري تعالى لا يعلم
جزئي الزماني والا لزم كونه محلا للحوادث لان العلم هو
صورة مساوية للمعلوم في العالم فلو فرض علمه بالجزئي الزماني
على وجه يتغير ثم تغير فان بقيت الصورة كما كانت كان جهلا
والا لكانت ذاته محلا للصورة المتغيرة بحسب تغير الجزئيات
اقول ذهبت الفلاسفة الى انه تعالى لا يعلم الجزئي الزماني
من حيث انه جزئي زماني يتغير بل يعلمه على وجه كلي
كما يعلم ان كسوفًا جزئيًا يعرض [illegible] تمام يقع
هذا الكسوف ولم يكن عند العاقل له احاطة بالوقوع
ام لا واستدلوا على ذلك بانه لو علمه على الوجه الزماني

المتغير

٢١

المتغير كما اذا علم وجود زيد الآن في الدار فعند خروجه
منها ان بقي العلم بكونه في الدار كان جهلا لعدم مطابقة
العلم للمعلوم وان زال ذلك العلم وحصل العلم بخروجه
لزم حصول علم لم يكن حاصلا اولا فتحصل في ذاته علوم
حادثة بحسب تجدد المعلومات وايضًا يلزم التغير في
صفاته الذاتية المستلزم ذلك لتغير الذات المقدسة
وكلاهما على الله تعالى محال والحاصل انه لو علم الجزئي الزماني على
وجه يتغير لزم اما نسبة الجهل اليه تعالى او كونه محلا للحوادث
او تغير ذاته واللوازم باسرها باطلة اتفاقًا فكذا الملزوم وذهب
المسلمون كافة الى كونه عالمًا بالجزئيات الزمانية مستدلين
الى بما تقدم من كونه عالمًا بما يصح ان يكون معلومًا الذي
من جملته هذه الجزئيات وما ذكره الفلاسفة غير صحيح
لعدم تعلق العلم بها لما يأتي من جواب شبهتهم وهذا الكلام
يناقض قولهم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وان ذات
الباري تعالى علة لجميع الممكنات وانه تعالى يعلم ذاته والعجب انهم
مع دعويهم الذكاء كيف غفلوا عن هذا التناقض فهم بين
امور خمسة اما ان ينفوا الجزئيات الزمانية عله لا تنتهي في
السلسلة الى العلة الاولى او لم يجعلوا العلم بالعلة موجبًا للعلم
موجبًا للعلم بالمعلول او اعترفوا بالعجز عن اثبات علميته تعالى
او لم يجعلوا العلم حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم
او جوزوا كونه تعالى محلا للحوادث والجواب عن الشبهة ان

ما ذكروه مما يلزم على تقدير كون علمه تعالى زائدا على ذاته واما
واما اذا كان عين ذاته ويتغاير بتغاير الاعتبار فلا يلزم تغير
علمه لانا نعلم ضرورة ان من علم متغيرا لم يلزم من تغيره تغير
ذاته لما فرغ من تقرير شبهتهم شرع في الزامهم التناقض اولا
ثم الجواب عن شبهتهم ثانيا اما الاول فنقول لا شك انهم
قرروا واعتقدوا انه يلزم من اعتقادها كونه عالما بالجزئيات
واوردوا شبهة تستلزم كونه غير عالم بالجزئيات فيكون
عالما بها غير عالم بها وهو التناقض الصريح اما المقدمات
فالمقدمة الاولى ان العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول
واستدلوا على ذلك بان العلم التام بالعلة وهو ان نعلم
الماهية بذاتها ولوازمها ومعروضاتها وما لها بالقياس
الى الغير ولا شك ان ذلك العلم بالعلة يستلزم العلم
بمعلولاتها وهو ظاهر ان ذاته تعالى علة التامة لجميع الممكنات التي
من جملتها الجزئي الزماني ولو بوسائط ودليله تقدم
الثالث انه تعالى يعلم ذاته ودليله ان ذاته مفهوم يصح ان
يكون معلوما وكل ما صح ان يكون معلوما له تعالى وجب
كونه معلوما له لان صفاته ذاتية كما صحت وجبت والرابع
لكن ذاته تعالى علة فيلزم من هذه المقدمات لزوما
بينا كونه عالما بالجزئيات وهو المطلوب وحيث اعتقدوا
صحة شبهتهم لزم كونه غير عالم بها وهو تناقض صريح مع
شرايطه ولا خلاص لهم عن هذا التناقض الا بالتزام

في ذاتها وما لها

٢٢

احد امور خمسة الاول ان الجزئيات الزمانية لا تنتهي
في سلسلة الحاجة الى الواجب لانها اذا لم تكن معلولة لم يلزم
من علمه بذاته العلم بها لكن هذا باطل لما قرروه واعتقدوه
الثاني ان يثبتوا انتهائها في سلسلة الحاجة اليه لكن لا يقولون بان
العلم التام بالعلة موجب للعلم بالمعلول لانه وان كانت معلولة
له لكن العلم بالعلة لا يوجب العلم بالمعلول لكنه باطل لما قلناه الثالث
ان يعترفوا بالعجز عن اثبات كونه عالما بذاته وبغيره فانه لا يلزم حينئذ
من انتهائها اليه وان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول كونه عالما بها لانه غير عالم بذاته التي هي العلة لكنه بطل
لما علمت الرابع ان لا يجعلوا العلم صورة مساوية للمعلوم فانهم
اذا لم يقولوا بذلك لا يلزم حصول حلول الصور في ذاته تعالى فلم
يتم شبهتهم فلم يلزمهم التناقض لكنهم بنوا ذلك واستدلوا عليه
بانا ندرك اشياء لا تحقق لها في الخارج فلو لم تكن منطبعة في
النفس كانت عدما محضا ونفيا صرفا فيستحيل الاضافة اليها
الخامس ان يجوزوا كونه محلا للحوادث فانه مع تجويز ذلك لا يلزم
من علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة تغير فيكون عالما بالجزئيات
فلا يكون بين كلامهم تناقض لاختلاف القضيتين لا لتوافق القضيتين لان التناقض
لكن بنوا محاليته كونه محلا للحوادث لما يلزم من حدوثه
فلزمهم استحالة علمه بالجزئيات المستلزم للتناقض في
كلامهم واما الثاني فاجاب المتكلمون عنها بوجوه الاول جواب
ابي هاشم وهو ان علمه الاول بان زيدا في الدار لم يزل

بما فيكون موافقا للمقدمات المتقدمة المستلزمة لكونه عالما بها

ولو يتجدد له علم آخر ويلتزم بان العلم بان الشيء سيوجد هو العلم
بوجوده اذا وجد جواب محمود الخوارزمي ان التغير في الصفة
الذاتية لا يجوز اذا كانت مطلقة اما اذا كانت مشروطة بشرط فيجوز
التغيير بحسب الشرط فانه تعالى كان قادرا في الازل على خلق العالم
فلما خلقه زالت تلك القدرة وان كانت ذاتية وذلك لان ايجاب
الذات لتلك القدرة كان مشروطا بعدم المقدور فلما وجد زالت
لزوال شرطها فكذا هنا كان عالما بكون زيد في الدار مشروطا
بعدم خروجه فلما خرج زال ذلك العلم جواب ابي الحسين البصري
وهو ان علمه الازلي لم يزل لاستحالة زوال الصفة الذاتية ويتجدد له
له علم آخر ليتجدد شرطه وهو وجود المعلوم جواب بعض
شيوخنا المتقدمين وقريب بجواب المص وهو ان ما ذكروه
انما يتم على تقدير كون علمه زائدا على ذاته وهو باطل كما يجيء بل علمه
عندنا نفس ذاته المقدسة ويلزمه مطلق الاضافة الى المعلوم
التي لا يتغير المعلوم واذا تغيرهم تغير الاضافة الخاصة التي بينه وبين الذات
ولا يلزم من تغيرها تغير الذات لعدم كون تلك الاضافة بخصوصها
ذاتية له ولا زمة له ايضا فانا نعلم ضرورة ان من علم متغيرا لم
يلزم منه تغير في ذاته قال فايدة الحي عند المتكلمين كل موجود
لا يستحيل ان يقدر ويعلم والباري تعالى ثبت انه قادر عالم فيجب
ان يكون حيا اقول هذه ايضا من صفاته الثبوتية فقال الحكماء
معناه الدراك الفعال واما المتكلمون فقالت الاشاعرة
ان حياته تعالى صفة قديمة قائمة بذاته يقتضي له صحة القدرة والعلم

٢٣

وفي الاكثر للمعتزلة انه حالة زايدة على ذاته تعالى يقتضي لها
صحة القدرة والعلم واحتج الفريقان على الزيادة بانها لولاها
لزم التخصيص بغير مخصص في اثبات القدرة والعلم لاشتراك
الذات في الذاتية وقال ابو الحسين البصري ومن تابعه من
المحققين ان معناه انه لا يستحيل ان يقدر ويعلم لما تقرر
من استحالة كون صفاته تعالى زائدة على ذاته ونفي الاستحالة
لا يستلزم عدمية مفهومها اذ معناه الامكان العام الشامل
للواجب والممكن فلفظها سلب ومعناه اثبات اذا عرفت
هذا ففي قول المص الحي عند المتكلمين كل موجود لا يستحيل ان
يقدر ويعلم نظر اذ ذلك مذهب ابي الحسين ومن تابعه لا غير
لما نقلناه من النقل عن الاشاعرة والمعتزلة قال فايدة علمه
تعالى بان في الايجاد او الترك مصلحة يسمى ارادة وعلمه بالمدركات
يسمى ادراكا وعلمه بالمسموعات والمبصرات يسمى سمعا وبصرا
وهو تعالى باعتبارها يسمى مريدا ومدركا وسميعا وبصيرا
اقول ذكر في هذه الفايدة صفات اربعة ثبوتية له تعالى الاولى
كونه مريدا ولا شك ان الواحد منا اذا علم او ظن او توهم في فعل ما
من الافعال مصلحة من المصالح يجد من نفسه ميلا وداعيا
الى تحصيل ذلك الفعل وايجاده وايضا تقرر في العلوم الالهية
كون كل حركة اختيارية مسبوقة بالتصور الجزئي والارادة
الجازمة والشوق وحركة العضلات ولما استحال عليه تعالى الظن
والوهم وكان الميل الزايد والشوق من القوى الحيوانية لم يبق

جمع عضلة وهو لحم في بدن الانسان

في حقه سوى العلم فتكون ارادته هي علمه بان في الايجاد او الترك
مصلحة هذا عند المحققين واستدلوا على ثبوت الارادة له بهذا
المعنى بانه تعالى خصص افعاله بوقت دون آخر وبصفة دون
اخرى مع تساوي الاوقات والاحوال بالنسبة اليه والى القابل
فذلك المخصص ليس القدرة الذاتية لتساوي نسبتها الى
الطرفين ولا العلم المطلق لكونه تابعا للوقوع ولا غير ذلك من
الصفات وهو ظاهر فلم يبق الا العلم الخاص باشتماله ذلك الفعل
على المصلحة وهو المطلوب واثبت الاشاعرة له تعالى صفة قديمة
مغايرة للعلم قائمة بذاته تعالى وبطلانه استحالة قديم سواه
واستحالة زيادة صفته عليه ذاته وقال المعتزلة انه مريد
بارادة محدثة لا في محل ويبطل ذلك باستحالة عرض لا في محل
مريدة وباستلزام التسلسل اذ كل حادث يستدعي ارادة فاعله
المختار الثانية كونه مدركا لقوله تعالى لا يدركه الابصار وهو
يدرك الابصار فيلزم كونه مدركا فيجب اثباته له الثالثة
كونه سميعا الرابعة كونه بصيرا لقوله تعالى وكان الله سميعا
بصيرا اذا عرفت هذا فنقول لا شك ان المراد بالادراك
في اصطلاح العلماء هو اطلاع الحيوان على الامور الخارجية
بواسطة الحواس وانواعه خمسة السمع والبصر والشم و
الذوق واللمس والمراد بالسمع هو ادراك الاصوات
والحروف بالقوة المودعة في الصماخ الذي هو العصب
المفروش داخل الاذن والمراد بالابصار هو ادراك الالوان

والاضواء

والاضواء بالذات وغيرهما بواسطتهما بالقوة المودعة في العين اما
بالانطباع او بخروج الشعاع من العين الى المرئي والمراد بالشم هو ادراك الروائح بالقوة
المودعة في الحلمتين الناتيين في مقدم الدماغ والمراد بالذوق
هو ادراك الطعوم بالقوة المودعة في سطح اللسان بتوسط الرطوبة
اللعابية والمراد باللمس هو ادراك الكيفيات الاربع وتوابعها
بقوة منبثة في البدن كله فعند ظهر توقف هذه الادراكات على
الحواس وحيث ورد النقل الشريف بوصفه بالادراك استحال
حمله على غير ذلك لما تقرر انه مع معارضة العقل النقل يجب بما يطابق
العقل فحملناه لك على العلم مجازا تسمية للمسبب الذي هو العلم
باسم سببه الذي هو الادراك لان الحواس مبادي اقتناص
الامور الكلية فمن فقد حسا فقد علما ولذلك فسرنا كونه
مدركا بانه عالم بالمدركات وكونه سميعا بانه عالم بالمسموعات
وكونه بصيرا بانه عالم بالمبصرات ودليل ذلك كله كونه
عالما بكل معلوم الذي هذه المدركات من جملتها فيكون
عالما بها وهو المطلوب قال اصل كل ما في الجهة محدث
والواجب ليس بمحدث فلا يكون في جهة واذا لم يكن في جهة
لم يكن ادراكه بالة جسمانية لانه لا يدرك بها الا ما كان في
جهة فلا بد للاشارة الحسية ويعلم من ذلك انه لا يرى
بحاسة البصر لان الرؤية بالة لا تعقل الا مع المقابلة وهي
لا يصح الا في شيئين حاصلين في الجهة وكلما ورد ظاهرها
ظاهرة الرؤية اريد به الكشف التام يشير في هذا الكلام

هذه المعاني لاستحالة الحواس عليه فوجب حمله على غيره في الكلام
بتاويل النقل

الى ثلث صفات سلبية كل واحد منها مترتبة على ما سبقها والسابق
منها علة ودليل على اللاحق الاول كونه ليس في جهة والمراد
بالجهة ما هو المقصد المتحرك ومتعلق الاشارة والدليل
على هذه الدعوى قياس من الشكل الثاني تقريره الواجب
ليس بمحدث وكل ما في الجهة محدث ينتج ان الواجب
ليس في جهة اما الصغرى فلما تقدم واما الكبرى
فلان ما في الجهة اما منتقل فيكون متحركا او غير منتقل
فيكون ساكنا والحركة والسكون حادثان لاستدعائهما
المسبوقية بالغير لان الحركة هي الحصول الاول في
المكان الثاني فهو مسبوق بالمكان الاول والسكون
هو الحصول الثاني في المكان الاول فهو مسبوق بالحصول
الاول فكل ما في الجهة مسبوق بالغير وكل مسبوق بالغير
محدث فكل ما في الجهة محدث الثاني انه لا يدرك بالة جسمانية
لانه لا يدرك بالالة الجسمانية الا ما كان ملاقيا او مقابلا
لها او في حكمها ولما كانت الالة الجسمانية في جهة وجب
ان يكون ما يقابلها كذلك فيصدق قياس هكذا كل
مدرك بالة جسمانية في جهة ولا شيء من المدرك
بالة جسمانية بواجب وينعكس بالمستوي الى قولنا لا شيء
من الواجب بمدرك بالة جسمانية والمقدمتان سبق
تقريرهما فيصدق النتيجة وهو المطلوب الثالث انه لا يدرك
بالبصر وهذه المسألة مما وقع فيها التشاجر بين المتكلمين فقالت

الى التنازع

المجسمة

جسما عندهم فقال المعتزلة والامامية انه غير مدرك بالبصر لكونه
المجسمة انه يدرك بالبصر لكونه مجردا عندهم وقالت الاشاعرة
انه يدرك بالبصر مع انه مجرد عندهم فقد خالفوا جميع العقلاء
وقد اشار المص الى دليل المعتزلة واصحابنا بانه تقريره ان كل
مدرك بالبصر فهو في جهة ولا شيء من الواجب في جهة فلا شيء
من الواجب بمدرك بالبصر والمقدمتان سبق بيانهما
قوله وكل ما ورد هنا ظاهر الرؤية الخ اشارة الى ما استدل
به الاشاعرة من النقل وهو نوعان قرآني وحديثي
اما الاول فايات الاول قوله تع حكاية عن موسى ع
رب ارني انظر اليك ولو كانت ممتنعة لما سألها موسى ع
اذ هو عالم بصفات الله تعا الثاني قوله تعا وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة والنظر المقرون بالى يفيد الرؤية
الثالث قوله تع فان استقر مكانه فسوف تراني علق
الرؤية على استقرار الجبل الممكن فتكون ممكنة واما
الثاني فما روي من قوله ع انكم سترون ربكم يوم
القيمة كما ترى القمر ليلة البدر والجواب عن الاول اما
الاولى فان السؤال لقومه بدليل فقد سألوا موسى اكبر
من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة او لتعاضد الادلة
ولذلك اجيب بلن تراني النافية على التأبيد واما الثانية
فان الى هنا اسم واحد الالاء اي ناظرة نعم ربها او في
الكلام اضمار تقديره الى ثواب ربها ونمنع كون النظر
المقرون بالى يفيد الرؤية وسند المنع قولهم نظرت

الى الهلال فلما رآه واما الثالثة فان الرؤية معلقة على
استقرار الجبل حال حركته التى حالة التجلى واستقراره
حال حركته مح فالمعلق عليه مح ايضا وعن الثانى بمنع صحة الحديث
اولا وبكونه خبر واحد على تقدير صحته فلا يفيد علما ثانيا
وبامكان حمله على الكشف التام اعنى معرفته معرفة ضرورية
ثالثا واعلم ان الكشف التام يمكن ان يكون محمولا عن كل واحدة
من هذه الايات المتقدمة لامكان استعمال الرؤية والنظر
فى العلم مجازا كتسمية المسبب باسم السبب لقيام الدليل
العقلى على امتناع رؤيته تعـ فلذلك اطلق المص مكتفيا عن تفسيره
لاجوبة فى قوله اريد به الكشف التام قال هداية البارى
تعـ انه قادر على كل مقدور فيكون قادرا على ايجاد حروف
اصوات منظومة فى جسم جامد وهو كلامه تعـ وهو
باعتبار خلقه اياه متكلم ويعلم من تركيبه من الحروف
والاصوات كونه غير قديم لانه عرض لا يبقى فكيف يكون
قديما فان قيل المراد من الكلام حقيقة تصدر عنها
هذه الحروف والاصوات وهى قديمة لانها صفة
الله تعـ قلنا ابينا ان مصدرها ليس الا ذاته فانه لا
قديم سواه فلو ساعدنا فى المعنى فلا منازعة فى
اللفظ اقول هذه المسئلة اعنى كونه سبحانه متكلما كما انكرها
الحكماء وتفرد المسلمون بالبحث عنها وهى اول مسئلة
بحث المتكلمون فى صدر الاسلام عن تفاصيلها

وبذلك

وبذلك سمى هذا الفن علم الكلام فقالت المعتزلة المراد
بالكلام هو الحروف والاصوات المنتظمة الدالة على المعانى
والمراد بالمتكلم من اوجد هذه الحروف والاصوات وان
تلك الحروف والاصوات حادثة واستدلوا على الاول بان
ذلك هو المتبادر الى الذهن من اطلاق لفظ الكلام ولهذا
لا يقال على الاخرس انه متكلم الا على من وجد منه الفعل وعلى الثانى
بانه عرض مفتقر الى الموضوع وهو غير باق ضرورة وايضا
هو مركب من الحروف التى يعدم السابق منها بوجود اللاحق
وهذه كلها دلائل الحدوث فلا يكون قديما وقالوا المراد
بكونه تعـ متكلما هو انه يوجد حروفا واصواتا فى اجسام
جامدة يعبر بها من مراده لان هذا المعنى ممكن والله قادر
على كل الممكنات كما تقدم وقالت الاشاعرة ان الكلام
وان اطلق على ما ذكرتم لكنه يطلق ايضا على معنى قائم بالنفس
ليس بامر ولا نهى ولا خبر ولا استخبار ولا غير ذلك من
اساليب الكلام بل هذه الامور عبارات عنه كما قال
الاخطل ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على
الفؤاد دليلا والله تعـ متكلم بهذا المعنى اى انه تعـ ذات قائم بذاته ذلك المعنى
قالوا وهو قديم لانه صفة له تعـ وكل صفاته قديمة
قوله فان قيل اشارة الى كلام الاشاعرة هنا وتقريره
انا لا ننكر كون الحروف والاصوات كلاما ولا انها
حادثة بل نقول ان له تعـ صفة قديمة قائمة بذاته

متكلم وعلى الثالث بان المتكلم اسم فاعل عند اهل اللغة
وهو من اوجد الفعل لا من قام به

ذلك المعنى قالوا وهو قديم لانه صفة له تعالى وكل صفاته
قديمة قوله تصدر عنها الحروف والاصوات وتلك الصفة
يعبر عنها بالكلام قال المصنف انا بينا ان هذه الحروف
صادرة بقدرة واختيار وعلم ولا يتصور امر آخر يصدر
عنه هذه الحروف والاصوات وصفاته وعندنا نفس ذاته
فتكون هذه الحروف والاصوات صادرة عنه فان
وصفتم الذات باعتبار صدورها الكلام عنها بان لها
صفة هي الكلام نحن نقول ان الذات باعتبار صدور
الحروف والاصوات لها صفة هي القدرة فيكون منازعة
بالتسمية ثم نقيم الدلالة على استحالة زيادة صفاته
على ذاته وعلى بطلان قديم غيره قال لطيفة قد ثبت
انه تعالى ذات واحدة مقدسة وانه لا مجال للتعدد والكثرة
في دار كبريائه فالاسم الذي يطلق عليه من غير اعتبار
غيره ليس الا لفظة الله وما عداه اما ان يطلق عليه باعتبار
اضافته الى الغير كالقادر والعالم والخالق والباري
الكريم او باعتبار سلب الغير عنه كالواحد والفرد
والغني والقديم او باعتبار الاضافة والسلب معا
كالحي والعزيز والواسع والرحيم وكل اسم يليق بجلاله
ويناسب كماله مما لم يرد به اذن جاز اطلاقه عليه تعالى
الا انه ليس من الادب لجواز ان لا يناسبه من وجه
اخر كيف ولولا غاية عنايته ونهاية رأفته في الهام

لطيفة

الانبياء

الانبياء والمقربين اسماءه لما جسر احد من الخلق ان يطلق
واحدا من اسمائه عليه سبحانه اقول هذه اللطيفة تشتمل
على ذكر اسمائه تعالى وضبط اقسامها وتحقيق ذلك يتم
بفوايد الاولى الاسم هو اللفظ الدال على المعنى استقلالا
المجرد عن الزمان فقد يكون نفس المسمى كلفظ الاسم
فانه كان اشارة الى اللفظ الدال على المسمى ومن جملته
المسميات لفظ الاسم فقد دل عليه وقد يكون مغايرا له كلفظ
الجدار الدال على معناه المغاير له الثانية الاسم اذا اطلق
على الشيء فاما ان يكون المسمى به ذات الشيء او ما يكون
داخلا فيها او ما يكون خارجا عنها والدال على الخارج
اما ان يكون يدل على الصفة او على الموصوفية بتلك
الصفة او على ذلك الشيء مع كونه موصوفا بتلك
الصفة والدال على الصفة اما ان يدل على صفة حقيقية
فقط او اضافية فقط او سلبية فقط او ما يتركب
من هذه الاقسام الثالثة اختلف الناس في انه تعالى
هل لذاته اسم ام لا قال الاوايل لا يجوز ذلك لان
الواضع ان كان هو الله تعالى وقصد تعريف نفسه فهو
محال لانه عالم بذاته قبل التعريف او تعريف غيره ذاته
فهو ايضا محال لان ذاته غير معلومة لاحد كما مر وان كان
الواضع غيره فباطل ايضا لانه لا بد ان يكون عارفا
به وقد بينا استحالته واتفق الكل على انه لا يجوز ان

يكون له اسم دال على جزء معناه لاستحالة التركيب عليه
فلا جزء له واما الدالة على الصفات والاضافات والسلوب
الاسماء صح
فقد منعها قوم بناء على انه لا يجوز وصفه تعالى بما يوصف
به غيره وهم الملاحدة وجهم ابن صفوان قالوا والا لشاركه
غيره فيفتقر الى مميز فيقع التركيب وهو خطاء فان التركيب
انما يلزم على تقدير المشاركة والمباينة بالذاتيات ويبطل قولهم
ايضا الاجماع والقران العزيز فانه تعالى وصف نفسه بكونه
قادرا عالما وغير ذلك مع انا نحن لا نثبت له صفات حقيقية
تثبت لغيره مثلها حتى يوجب ذلك الاشتراك بل ننفي عنه
ساير الصفات كما يجي بيانه وانما اسماؤه بفرض اعتبارات او سلوب
اوهما معا كما يجي الرابع لما ثبت انه تعالى ذات واحدة وانه لا مجال
للتكثر والتعدد في ذاته كبريائه استحال ان يكون له تعالى اسم يدل
على معنى خارجي قديم او حادث خلافا للاشاعرة المثبتين
له صفات سبعة قديمة والكرامية المثبتين له صفات حادثة
بل اسمائه اما ان يدل على الذات فقط من غير اعتبار امر او مع
اعتبار امر وذلك الامر اما اضافة ذهنية فقط او اضافة
او سلب فقط صح
وسلب فالاقسام حينئذ اربعة الاول ما يدل على الذات فقط
من غير اعتبار وهو لفظة الله فانه اسم للذات الموصوفة
بجميع الكمالات الربانية المنفردة بالوجود الحقيقي فان كل
موجود سواه غير مستحق للوجود لذاته بل انما استفاده من الغير
ويقرب من هذا الاسم لفظ الحق اذا اريد به الذات من حيث

هي واجبة الوجود فان الحق يعبر به عن دائم الثبوت والواجب
ثابت دائم غير قابل للعدم والفنا فهو حق بل احق من كل حق
الثاني ما يدل على الذات مع اضافة كالقادر فانه بالاضافة
الى مقدور تعلقت به القدرة بالتاثير والعالم فانه ايضا
اسم للذات باعتبار انكشاف الاشياء لها والخالق فانه اسم
للذات باعتبار تقديره الاشياء والبارئ فانه اسم للذات
باعتبار اختراعها وايجادها والمصور باعتبار انه مرتب صور
المخترعات احسن ترتيبا والكريم فانه اسم للذات باعتبار
اعطاء السؤالات والعفو عن السيئات والعلي هو الذي
ورتبتها التي فوق ساير الذوات والعظيم فانه اسم الذات باعتبار تجاوز
حد الادراكات الحسية والعقلية والاول وهو السابق
على الموجودات والاخر وهو الذي اليه تصير الموجودات
والظاهر وهو اسم للذات باعتبار دلالة العقل على وجودها
ودلالته بينة والباطن فانه باعتبار الاضافة الى عدم ادراك الحس
والوهم الى غير ذلك من الاسماء الثالث ما يدل على الذات
باعتبار سلب الغير عنه كالواحد باعتبار سلب النظير والشريك
والفرد باعتبار سلب القسمة والبعضية والغني باعتبار سلب
الحاجة والقديم باعتبار سلب العدم والسلام باعتبار سلب صح
العيوب والنقايص والقدوس باعتبار سلب ما يخطر بالبال
عنه الى غير ذلك الرابع باعتبار الاضافة والسلب معا كالحي
فانه الدراك الفعال الذي لا يلحقه الافات والواسع باعتبار
سعة علمه وعدم فوات شيء منه والغرير هو الذي لا نظير له

والوصول

وهو مما يصعب ادراكه البتة والرحيم وهو اسم للذات باعتبار
شمول الرحمة للمخلوقات او للمؤمنين وعدم خروج احد منهم
من رحمته وعنايته وارادته لهم الخيرات ختم وارشاد
هذا القدر في معرفة الله تعالى وصفاته التي هي اعظم [illegible]
الاسماء بالنسبة الى ذاته المقدسة على اقسام الاول ما يمنع
اطلاقه عليه وذلك كل اسم يدل على معنى يحيل العقل نسبته
الى ذاته الشريفة كالاسماء الدالة على الاعضاء والجسمانية
او ما هو مشتمل على النقص والحاجة الثاني ما يجوز عقلا
اطلاقه عليه وورد في الكتاب العزيز او السنة الشريفة
تسميته به وذلك لا حرج في تسميته بل يجب امتثال الامر الشرعي
في كيفية اطلاقه عليه بحسب الاحوال والاوقات و
التعبدات اما وجوبا او ندبا الثالث ما يجوز اطلاقه عليه
ولكن لم يرد ذلك في الكتاب ولا السنة الشريفة كالجوهر فان
احد معانيه كون الشيء قائما بذاته غير مفتقر الى غيره وهذا
المعنى ثابت له تعالى لكن لا يجوز تسميته تعالى به اذ لا مانع
في العقل من ذلك لكنه ليس من الادب لانه وان جاز
عقلا اطلاقه ولم يمنع منه مانع لكنه جاز ان لا يناسبه
من جهة اخرى لا نعلمها اذ العقل لم يطلع على كافة ما يمكن
ان يكون معلوما فان كثيرا من الاشياء لا نعلمها لا اجمالا
ولا تفصيلا واذا جاز عدم المناسبة ولا ضرورة داعية
الى التسمية فيجب الامتناع من جميع ما لم يرد به نص شرعي

من الاسماء

من الاسماء وهو الحق وهذا هو معنى قول العلماء ان اسماءه تعالى
توقيفية اي موقوفة على النص والاذن في اطلاقها قال ختم
صاحب اصوله
وارشاد هذا القدر في معرفة الله تعالى وصفاته التي هي اعظم
الدين بل هي اصل الدين كاف اذ لا يعرف من الله بالعقل اكثر منه
ولا يتيسر في علم الكلام التجاوز عنه اذ معرفة حقيقة ذاته
المقدسة غير مقدورة للانام وكمال الوهيته اعلى من ان تنالها
ايدي الظنون والاوهام وربوبيته اعظم من ان تلوث
بالخواطر والافهام والذي نعرفه ليس الا انه موجود اذ لو
اضفناه الى بعض ما عداه او سلبنا عنه ما نا فانا نخشى ان
يوجد له بسببه وصف ثبوتي او سلبي او يحصل له نعت يلزم
ذاتي منزه تعالى عن ذلك علوا كبيرا اقول لما فرغ من
باب التوحيد شرع في ختمه باحسن ارشاد لطالبيه الطف
عبارة واوجز اشارة وبيان ذلك في فوايد الاول ان هذا القدر
المذكور اي المذكور في المباحث المتقدمة من ذكر صفاته
السلبية والثبوتية كاف في القيام بالواجب من المعرفة
فانه لما دل دليل وجوبها من كونه منعما فيجب شكره المستلزم
ذلك لوجوب معرفته ليقوم المكلف بشكره على قدر الممكن
ما يليق بكماله لم يستلزم ذلك اكثر من معرفته لما تقدم
فان التصديق لا يشترط في تحققه معرفة المحكوم عليه
وبه بحسب الحقيقة بل بوجه ما خصوصا مع امتناع
ذلك كما يجيء بيانه ثم انا نحكم على شبح نراه من بعيد بانه

شاغل للحس مع جهلنا بحقيقته فلا جرم لم يتيسر في علم
الكلام النجاد الى اكثر من ذلك وعلم الكلام عرفه بعضهم
بانه علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى واحوال الممكنات
من حيث المبدأ والمعاد على قانون الاسلام واحترز بتقييد
على قانون الاسلام عن الفلسفة الالهية فانها يبحث فيها
عن ذات الله واحوال الممكنات لا على قانون الاسلام بل على
قواعد الحكماء وقيل هو علم يبحث فيه عن الاعراض الذاتية للموجود
من حيث هو هو على قاعدة الاسلام فموضوعه على الاول ذات
الله وذات الممكنات وعلى الثاني الموجود من حيث هو هو الثاني
ان معرفة الله تعالى اعظم اصل من اصول الدين واصول الدين عندنا
هي التوحيد والعدل والنبوة والامامة فهي اربعة فهو داخل حينئذ
في مباحث التوحيد بحث الاثبات والصفات وفي مباحث العدل
وجوب التكليف واللطف والثواب والعقاب والمعاد
وغيرها وفي بحث النبوة وجوب اعتقاد وجوب اصول
الشريعة واحوال القيمة وكيفياتها وغير ذلك وفي الامامة
وجوب حفظ التكليف والشريعة في كل زمان وان شئت
قلت معرفة الله هي اصل الدين بالحقيقة لان ما عداها كله
من لوازمها وتوابعها فتكون هي اصل الدين وبذلك صار
علم الكلام اشرف فهو اشرف الا ترى ان علم الجوهر اشرف
من علم الدباغة وصنعة النعال وذلك ظاهر الثالث ان
معرفة حقيقة ذاته المقدسة على ما هي عليه غير مقدور للانام

العلوم لان كل ما كان موضوعه اشرف

وذلك

٣٠

وذلك لان العلم اما ضروري او كسبي وكلاهما ههنا منتف اما الضروري
فظاهر خصوصا وقد وقع فيها النزاع والتشاجر ومع ذلك فان
المعلوم ضرورة اما بمجرد توجه العقل اليه او بادنى تنبيه وهما
منتفيان ههنا او بمشاركة حس ظاهر او باطن بتكرار او لا وذلك
ايضا منتف ههنا لكونه غير محسوس واما الثاني فلان كل كسبي لابد
له من كاسب وهو في باب التصورات التعريف بالحد او الرسم
وهما ايضا منتفيان اما الحد فلانه انما يتركب بالجنس والفصل
القريبين المستلزمين لتركب الماهية المستحيل ذلك على ذاته
المقدسة وكذا الناقصة اذ لابد فيها من الجنس ولا جنس له ولا فصل
له واما الرسم بقسميه فلانه تعريف بالخارج وظاهر انه لا يفيد الاطلاع
على الحقيقة ولاجل هذا الامتناع صرح صاحب شريعتنا صلى الله عليه
وآله بقوله يا من لا يعلم ما هو الا هو والكليم ع لما سأله فرعون
عن الذات بايراد ما في السؤال بقوله وما رب العالمين اجاب
بالصفات تنبيها على استحالة ذلك وانه تعالى لطف في قوله انه تعالى
فقال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين
فاستوخم الجواب ورجع الى نظائره في جملة فقال الا تستمعون
انه ليس له من الحقيقة فيجيب بالصفات فعاد الكليم الى جوابه
بما هو اظهر دلالة على وجود الرب فقال ربكم ورب آبائكم
الاولين اي منشئكم وموجدكم فان ذلك اظهر عندهم من كونه
موجد الجملة هذا العالم فان ذلك يفتقر الى تحقيق انظار
ولتسديد افكار فعاند ذلك الجاهل ورأى اصراره على

على ذكر الصفات وهو يطلب الجواب عن الذات فقال
منبها على جهله وسفهه ان رسولكم الذى ارسل اليكم
لمجنون فانى اساله بما هو ويجيبنى بما يقع جوابا لاى فالبلغ
فى جوابه متبعا للامر الالهى باللين فى خطابه رب المشرق
والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون ان حقيقته غير ممكنة
المعلومية لان تجردها وبساطتها يمنعان من امكان
تحديدها الرابع ان المعلوم لنا فى هذا المقام من معرفة
الذات ليس الا انها موجودة ومن الصفات ليس الا
السلوب لكونه ليس بجسم ولا عرض والاضافات
لكونه قادرا عالما او الاضافات والسلب لكونه موجدا
للعالم لا سواه ومع ذلك فنحن نخشى ان نثبت له بذلك
صفة حقيقية تزيد على ذاته فان ذلك مناف لكماله لانه
كان مفتقرا الى تلك الصفة بل كمال الاخلاص له نفى الصفات
عنه فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه
فقد جزاه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قال ومن اراد الارتقاء
عن هذا المقام ينبغى ان يتحقق ان وراءه شيئا هو اعلى
من هذا المرام فلا يقصر همته على ما ادركه ولا يشغل
عقله الذى ملكه بمعرفة الكثرة التى هى امارة العلم ولا يقف
عند زخارفها التى هى زلة القدم بل يقطع عن نفسه
العلايق البدنية ويزيل من خاطره الموانع الدنيوية
ويضعف حواسه وقواه التى بها يدرك الامور الفانية

يقطع

ويحبس

ويحبس بالرياضة نفسه الامارة التى تشير الى التخيلات الواهية
اقول لما ذكر معرفته تعالى والطريق اليها على قاعدة اهل البحث والنظر
اى الذين يبنون علومهم على استخراج النتايج من المقدمات
مع مراعاة شرايط الانتاج بطريق البرهان كما هو مذكور فى
علم الميزان اراد ان يشير الى طريق الاولياء الذى تبنى علومهم
على الفيض الالهى والكشف الربانى لكن بعد مجاهدات نفسانية
وازالة عوايق بدنية ونفسانية وتوجه نحو طلب الكمال
الذى يسمى عندهم بالسلوك ولا شك ان التوجه الى شىء
حركة يفتقر المتحرك معها الى معرفة مبدئها وشرايطها من
ازالة العوايق عنها وما يلحقه فى اثنائها وما يحصل له بعدها
حتى يصل الى الغاية المطلوبة بها واشار المصنف رحمه الله الى
يسير من ذلك اشارة يحتاج الى بسط فلنبسط ذلك بمختصر
ما استفدنا من كلامهم وذلك يتم بفوايد الاولى مبدأ الحركة
وشرايطها وهو امور الاول الايمان وهو لغة التصديق
وشرعا التصديق بكل ما علم ضرورة مجىء الرسول به وذلك
مستلزم لمعرفة الله وصفاته وافعاله والقران والاحكام
وبهذا الاعتبار لا يقبل الزيادة والنقصان وقد يطلق على
وجه الكمالية بالاضافة الاعمال الصالحة فيقبل حينئذ
الزيادة والنقصان وادنى مراتب الايمان هو اللسان
قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا وبعده القلبى على
وجه التقليد الجازم لكن يمكن زواله وبعده الايمان

بالغيب المنبعث عن بصيرة في القلب تقتضي ثباته وا على
مراتبه الايمان اليقيني الآتي ذكره الثاني الثبات وهو حالة
جزم بوجود كمال يقارب الايمان وبدونه لم تحصل طمأنينة
النفس التي هي شرط طلب الكمال فان المتزلزل في اعتقاد
كمال لا يكون طالبا له واذا لم يتحقق الطلب لم يتحقق العزم
ولم يمكن السلوك فان صاحب العزم بدون الثبات
كالذي استهوته الشياطين في الارض حيران بل لا يكون
له عزم فانه ما لم يتوجه الى جهة واحدة بقلبه لم يقع الحركة
ولو تحرك كانت الحركة اضطرابية لا فائدة فيها وعلة الثبات
بصيرة الباطن بحقيقة المعتقد ووجدان لذة الاصابة
وصيرورتها ملكة باطنة لا يقبل الزوال الثالث النية
وهي القصد وذلك واسطة بين العلم والعمل لانه اذا لم يعلم
علما ثابتا بترجيح امر لم يقصد فعله واذا لم يقصد فعله
لم يقع فيكون قصد المقصد معين ميلا للسير والسلوك
واذا كان المقصد حصول الكمال الكامل المطلق ينبغي
اشتمال النية على طلب القربة الى الله تعالى اذ هو [illegible] الكامل
المطلق واذا كان كذلك كانت وحدها خيرا من العمل وحده
كما جاء في نية المؤمن خير من عمله فانها بمنزلة الروح
والعمل بمنزلة الجسد والاعمال بالنيات كما ان حيوة الجسد بالروح
الرابع الصدق وهو مطابقة القول لما هو اهله في نفس
الامر والمراد هنا الصدق في القول والفعل والنية و

والعزم

والعزم واتمام الاحوال العارضة له والصديق الذي صادقه
في هذه الامور ملكة له ولا يقع خلافه البتة لا في العين ولا
في الاثر الخامس الانابة وهي الرجوع الى الله تعالى والاقبال عليه
ولا يتم ذلك الا بثلاثة امور باطني وهو دوام التوجه اليه
بافكاره وعن الضد قولي وهو دوام ذكره وذكر انعمه وذكر مقربي
حضرته وعملي وهو المواظبة على الاعمال الصالحة والاحسان
الى الخلق سواء وقع اسباب العز عنهم (از مداومة) وبالجملة التزام باحكام
الشرع تقربا الى الله السادس الاخلاص وهو ان جميع ما يفعله
السالك ويقوله يكون تقربا الى الله وحده لا يشوبه شيء من
من الاعراض الدنيوية والاخروية لانه الدين الخالص ومتى
مزج معه عرض دنيوي او اخروي ولو ثوابا ونجاة من
العذاب فذلك هو الشرك الخفي ولا شيء افسد للطالب من
الشرك الخفي فانه مانع من السلوك فاذا اسهل من اخلص
لله اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه
التائبة ازالة العلايق وقطع الموانع وذلك بامور الاول
التوبة وهي الرجوع عن المعصية التي هي ترك الواجب وفعل
الحرام سواء كانت قولية او عملية او فكرية او خيالية ظاهرة او باطنة
ما كان صادرا عن قدرة العبد واما ترك المندوب وفعل
المكروه فذلك مرتبة اخرى هي بالمعصومين انسب فان
علو مقامهم يقتضي ذلك واما السالك فتوبته الالتفات
الى غير الحق الذي هو مقصده فانه معصية عندهم

للمقصد فالتوبة حينئذ ثلاثة عام للعبيد كلهم وهو الاول وخاص
بالمعصومين وهو الثاني واخص من الخاص وهو الثالث
واما توبة نبينا صلى الله عليه وآله فمن الثالث ولذلك قال انه ليغان على قلبي واني
لاستغفر الله في اليوم سبعين مرة ومن هذا القسم قيل حسنات
الابرار سيئات المقربين الثاني الزهد واليه اشار المص بقوله
ولا يشغل عقله الذي سلكه الى الخوف والزاهد هو الذي لا يرغب
في مطلوب يفارقه عند موته وهو الحظوظ الدنيوية كالاكل
والشرب والملابس والمنكح والجاه والمال والذكر الحسن
والقرب من الملوك وغير ذلك من المنكرات التي هي من
ملزومات العدم ويكون ذلك عنده لا للعجز والجهل وغرض
من الاغراض وذلك هو الزاهد في المشهور وهو الذي
يترك متاع الدنيا لمتاع آخر بسبب اجله وفي الحقيقة هو الذي
لا يكون زهده المذكور للنجاة من النار والفوز بالجنة
بل يكون ذلك ملكة له تكبرا على ما دون الحق وتقربا الى
رضاه فتصير تلك الملكة صفة لنفسه يزجرها عن
مشتهياتها ويروضها بالامور الشاقة حتى تصير
راسخة فيها كما قال ولي الله علي بن ابي طالب عليه السلام
وايم الله يمينا استثني فيها بمشيئة الله لاروضن نفسي
رياضة تهش معها الى القرص اذا قدرت عليه مطعوما
وتقنع بالملح مادوما وقوله عليه السلام ما لعلي ونعيم
يفنى ولذة لا تبقى الثالث الفقر وليس المراد به عدم المال

بل عدم

بل عدم الرغبة في المقتنيات الدنيوية لا للعجز عنها ولا للغفلة
والبلاهة بل تكبرا وتنزها عنها وبالجملة هو شعبة من
الزهد المتقدم وغير بعيد ان يكون قوله عليه السلام
الفقر فخري [illegible] به افتخر اشارة الى هذا المعنى الرابع
الرياضة والمراد بها منع النفس عن المطاوعة للحركات
المضطربة وجعلها بحيث تصير طاعتها لمولاها ملكة لها
ويراد بها هنا منع النفس الحيوانية عن مطاوعة الشهوة
والغضب وما يتعلق بهما ومنع النفس الناطقة عن متابعة
القوى الحيوانية من رذائل الاخلاق والاعمال كالحرص على
جمع المال واقتناء الجاه وتوابعهما من الحيلة والمكر
والخديعة والغلبة والغضب والحقد والحسد والفجور
والانهماك في الشرور وغيرها وجعل طاعة النفس للعقل
العملي ملكة لها على وجه يوصلها الى كمالها الممكن لها ثم
اعلم ان النفس اذا تابعت القوى الشهوية سميت بهيمية
واذا تابعت القوى الغضبية سميت سبعية وان
جعلت رذائل الاخلاق ملكة لها سميت شيطانية
وسمى الله تعالى هذه الجملة في التنزيل نفسا امارة اي آمرة
بالسوء ان كانت رذائلها ثابتة وان لم تكن ثابتة
بل يكون مائلة الى الشر تارة الى الخير اخرى وتندم على
الشر وتلوم عليه سماها اللوامة وان كانت منقادة للعقل
العملي سماها مطمئنة والمعنى على هذه المتابعات هو قطع

العلايق البدنية كما قال بعضهم نظما اذا شئت ان تحيا
فمت عن العلايق من الحس خسا ثم عن مدركاتها وقابل
بعين النفس مرات عقلها فتلك حياة النفس بعد فنائها
وازالة الموانع الدنيوية عن خاطره والمعين على ذلك
ايضا هو اضعاف قواه الشهوانية والغضبية باضعاف
حواسه بتقليل الاغذية والتوقف فيها فان لذلك اثرا
عظيما في حصول الكمال والتاهل لحضرة ذي الجلال
كما قال فيثاغورس عودوا انفسكم الشي الطفيف فانه اقل
لاحتيالكم واشبه بكم بالمبدأ الاول فانه غير محتاج ثم الغرض
من الرياضة امور ثلثة اولها ازالة المانع عن الوصول
الى الحق وهي الشواغل الظاهرة والباطنة وثانيها جعل
النفس الحيوانية مطاوعة للعقل العملي الباعث على طلب الكمال
وثالثها جعل النفس مستعدة لقبول فيض الحق لتصل
الى كمالها الممكن لها الخامس المحاسبة وهي ان ينسب السالك
طاعاته الى معاصيه ليعلم ايهما اكثر فان فضلت طاعاته
نسب قدر الفاضل الى نعم الله عليه التي هي وجوده
والحكمة الموضوعة في خلقته والفوايد التي اظهرها الله في قواه
ودقايق الصنع التي اوجدها في نفسه التي هي تدرك
العلوم والمعقولات فاذا نسب فضل طاعاته الى هذه
النعم التي لا تحصى كما قال سبحانه وان تعدوا نعمة الله
لا تحصوها وازنها وقف على تقصيره وتحققه وان ساوت

طاعاته

طاعاته معاصيه تحقق انه ما قام بشيء من وظايف العبودية
وكان تقصيره اظهر له وان فضلت معاصيه فويل ثم ويل
فاذا اهمل السالك ذلك مع نفسه لم يصدر عنه غير الطاعة
وعد نفسه مقصرا دائما واذا لم يفعل ذلك وقع في العذاب
الابدي والخسران السرمدي وتتبع المحاسبة المذكورة
المراقبة وهي ان يحفظ ظاهره وباطنه لئلا يصدر عنه
شيء يبطل به حسناته الذي عملها وذلك ان يلاحظ احوال
نفسه دائما لان لا يقدم على معصية تشغله عن سلوك
طريق الحق السادس التقوى وهي اجتناب المعاصي
حذرا من سخط الله والبعد عنه كما يجتنب طالب الصحة
كل ما يضره ويؤذيه به مرضه ليتمكن من العلاج كذلك
السالك يجتنب كل مناف للكمال وكل مانع من الوصول
اليه لئلا يشغله عن سلوك طريق الحق وفي الحقيقة
يركب التقوى من ثلثة احدها الخوف وثانيها التجافي
عن المعاصي وثالثها طلب القرب من الرب تعالى
ويوجه همته بكليتها الى عالم القدس ويقصر امنيته
على نيل محل الروح والانس ويسال بالخضوع والابتهال
من حضرة ذي الجود والافضال ان يفتح على قلبه باب
خزانة رحمته ويسوقه بنور الهداية الذي وعده بمجاهدته
ليشاهد الاسرار الملكوتية والانوار الجبروتية
ويكشف في باطنه الحقايق الغيبية والدقايق القدسية الفيضية

قوله هذا اشارة الى ما يلحق السالك فى اثناء حركته وبعدها
وعن نوع ذلك متميزين للفوايد التى وعدنا بها فقوله الثالث
فيما يلحق السالك فى اثناء سلوكه وهو امور الاول الخلوة
وهى عزلة السالك عن جميع الموانع المتقدمة فيختار موضعا
لم يكن فيه ما يشغله من المحسوسات الظاهرة والباطنة ويعطل
القوى الحيوانية عن قاضيها لئلا تجذب النفس الى ملايماتها
ويعرض بالكلية عن الافكار الجاذبة التى ترجع غاياتها
الى مصالح المعاش والمعاد ومصالح المعاش هى الامور
الفانية والمعاد هى امور ترجع غاياتها الى اللذات الباقية
اما السالك فيجب عليه بعد ازالة الموانع الظاهرة والباطنة
اخلاء باطنه عن الاشتغال بما سوى الحق وان يقبل بهمته
وجوامع نيته الى الحق مترصدا للسوانح الغيبية ومترقبا
للواردات الحقيقية ليحصل له مضمون ما وعد به بحانه
والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ويسمى ذلك تفكرا
الثانى التفكر المشار اليه وهو سير من باطن الانسان من
المبادى الى المقاصد وكذا عرف معنى الفكر فى اصطلاح
العلما وهى الحركة من المطالب الى المبادى ثم الرجوع من
المبادى الى المطالب ولا يمكن لاحد ان يصل من
مرتبة النقصان الى الكمال الا بالسير ولذلك كان النظر
اول الواجبات وجاء الحث عليه فى التنزيل والحديث وكثيرا
السير التى منها ابتداء الحركة هى الافاق والانفس والسير هو

مترصدا / اى منتظرا

الاستدلال من اياتها وهى الحكم المودعة فى كل ذرة من
ذرات هذين الكونين الدالة على عظمة المبدع وكماله ونظرا
مفصلا لمن نظر فى تشريح العالمين الافاقى والانفسى والفلكى
والعنصرى قال الله تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق وفى
انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ثم ليستشهد من حضوره جلاله
على كل ما سواه من مبدعاته كما قال اولم يكف بربك انه على كل شىء
شهيد الثالث الخوف والحزن على فات والخوف على ما لم
يات فالحزن تالم الباطن بسبب وقوع مكروه يتعذر دفعه
او فوات فرصة او امر مرغوب فيه يتعذر تلافيه والخوف
تالم الباطن بالسبب وقوع مكروه يمكن حصول اسبابه
او توقع فوات مرغوب ويتعذر تلافيه ولا يخلوان من
فايدة فى باب السلوك فان الحزن اذا كان سببه ارتكاب
المعاصى او فوات مدة عاطلة من العبادة او ترك السير فى طريق
الى الكمال صار باعثا على تصميم العزم على التوبة والخوف
ان كان سببه ارتكاب المعاصى فيه ونقصانه وعدم
وصوله الى درجة الابرار صار موجبا لاجتهاده فى اكتساب
الخيرات ومبادرة الى السلوك فى طريق الكمال ذلك الذى
يخوف الله به عباده هذا فى حال السير والسلوك واما اهل
الكمال فهم مبرءون من الخوف والحزن الا ان اوليا
الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الرابع الرجا كل توقع
حصول مطلوب له مستقبلا وظن وجود اسبابه وحصول له

قال العلماء الحزن ٣

فرح مقارن لتصور حصوله فيسمى ذلك الفرح رجاء وان تيقن
حصول الاسباب فيكون المتوقع راجحا فيكون الفرح انتظارا
ولا جرم يكون الفرح اقوى واذا خلا من الظن واليقين يسمى
تمنيا وان كان عدم حصول الاسباب معلوما يسمى غرورا وحماقة
والرجاء ايضا لا يخلو من فائدة فانه يبعث على الترقي في درجات
الكمال وسرعة السير في الطريق الخامس الصبر وهو لغة حبس
النفس عن الفزع من المكروه والجزع منه وانما ذلك يكون بمنع
باطنه من الاضطراب واعضائه من الحركات غير المعتادة
وهو على انواع ثلثة الاول صبر العوام وهو حبس النفس على وجه
التجلد واظهار الثبات في التحمل لتكون حاله عند الغير مرضية
الثاني صبر الزهاد والعباد لتوقع ثواب الاخرة الثالث صبر
العارفين من جهة الالتذاذ بعرفان لبعضهم التذاذا بالمكروه
لتصور ان معبودهم خصهم بذلك وصاروا ملحوظين بعين
عنايته وبشر الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا
لله وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم
ورحمة واولئك هم المهتدون السادس الشكر وهو لغة
ثناء على المنعم لنوازي نعمه واذا كان معظم النعم من الله
فخير ما اشتغل العبد به هو الشكر وهو يتم بثلاثة اشياء
الاول معرفة نعمه والثاني الفرح لما يصل اليه منها والثالث
الاجتهاد في تحصيل رضاء المنعم بقدر الاستطاعة وانما
يكون ذلك بمحبته في باطنه وثنائه وتعظيمه على وجه يليق

بكبريائه واجتهاده لما ينبغي من المكافات لخدمته واعترافه بالعجز الرابعة
فيما يقارن السالك وهو امور الاول الارادة وهي مشروطة بثلاثة
اشياء الشعور بالمراد والشعور بالكمال الذي يحصل به وعينيته
المراد فان كان المراد من الامور التي يمكن حصولها من السالك
وانضمت القدرة الى الارادة تحصل المراد وان كان من الامور
الموجودة الغائبة فسببها وصل الى المراد وان كان في وصوله
توقف اقتضت الارادة طلبه فالتي المريد يسمى شوقا فثمرة الارادة اما ان تكون
مقارنة للسلوك باعتبار ومقتضية له باعتبار آخر فانها طلب الكمال
نوع من الارادة فاذا انقطعت الارادة بسبب الوصول او العلم
بامتناعه انقطع السلوك والارادة المقارنة للسلوك يختص باهل
النقصان واما اهل الكمال فارادتهم عين المراد ومن وصل في
السلوك الى درجة الرضا انتفت ارادته ومن هنا قال
بعضهم لو قيل لي ما تريد قلت اريد ان لا اريد الثاني الشوق
وهو حالة تلزم من فرط الارادة ممزوجة بالم الفراق وفي السلوك
بعد اشتداد الارادة يصير ورديا ويجوز حصوله قبل السلوك
اذا حصل الشعور بكمال المطلوب وانضمت اليه القدرة ويقتضي
الصبر على المفارقة والسالك كلما امعن في الترقي ازداد شوقه
وقل صبره الى ان يصل الى مطلوبه فتخلص له اللذة بنيل الكمال
عن شائبة الالم فينتفي الشوق الثالث المحبة وهي الابتهاج
بحصول كمال او تخيل حصول كمال مظنون او محقق ثابت في
الشعور به او بوجه آخر وهي ميل النفس الى ما في الشعور به من كمال

او لذة ولما كانت اللذة ادراك الملائم اعنى نيل الكمال لم
تخل المحبة من لذة او تخيل لذة وهى قابلة للشدة والضعف
واول مراتبها الارادة فانها محبة ايضاً ثم يقارنها الشوق مع
الوصول التام الذى ينتفى عنده الارادة والشوق تزداد المحبة
ومادام انما يقارن طالب اسم باقٍ كانت ثابتة ثم المحبة التى
التى فى نوع الانسان سببها امور ثلثة الاول اللذة وهى اما
جسمانية او وهمية او حقيقية الثانى الشفقة اما مجازية
فهى لامور ينقرض نفعها او حقيقية لما يدوم نفعها الثالث
مشاكلة الجوهر اما عامة كما يكون بين شخصين متقاربين
طبعاً او خلقاً او شمائل او فعلاً واما خاصة تختص باهل
الحق وهى محبة طلب الكمال التابع المعرفة بالله والمراد بها
اعلى مراتبها فان لها مراتب كثيرة ومثل مراتبها كمثل النار فى معرفتها
فان ادنى معرفتها من يسمع ان فى الوجود شيئاً يعدم
كلما يلاقيه الى غير ذلك من خواصه ونظير ذلك فى معرفة
الله معرفة المقلدين لاهل العلم واعلا منها معرفة من وصل
اليه دخان النار وعلم انه لابد له من مؤثر ونظيره فى معرفة
الله معرفة اهل النظر الحاكمين بالبراهين على وجود صانع
استدلالاً بوجود اثاره على وجوده واعلى منها من احس
من حرارة النار لسبب مجاورتها وانتفع بذلك الاثر
ونظير ذلك فى معرفة الله تعالى مرتبة من آمن بالله بالغيب من
المؤمنين وعرفوا الصانع من وراء حجاب واعلى مراتبه

واعلى

واعلى منها مرتبة من شاهد النار بتوسط نورها يشاهد
الموجودات ونظير هذه المرتبة فى المعرفة مرتبة العارفين
فان لهم المعرفة الحقيقية ولهم ايضاً مراتب ويسمون اهل
اليقين ومنهم جماعة لا ينفك عنهم الحضور وهم اهل
وهو نهاية المعرفة التى ينتهى فيها العارف نظيرها من
يحترق بالنار الخامس اليقين وهو اعتقاد جازم مطابق
ثابت لا يمكن زواله وهو مؤلف من علمين علم بشئ وعلم
بان خلافه محال وله مراتب وجاء فى التنزيل علم اليقين
وعين اليقين وحق اليقين ومثل ذلك فى النار من
شاهد عين النار بتوسط نورها بمنزلة علم اليقين
بما معاينته جرم النار المقتضية لنور كل قابل للتنور
بمنزلة عين اليقين وتأثير النار فى كل ما يلاقيه حتى
ينتفى هويته ويبقى صرف النار بمنزلة حق اليقين ولما
كانت نهاية الوصول انتفاء الهوية كانت رؤيتها
البعد والقرب والدخول فيها المقتضى لانتفاء الاشياء
بازاء المراتب الثلاثة المذكورة السادس السكون وهو
قسمان احدهما [illegible] من خواص الناقصين وهو يتقدم السلوك
الذى يخلو صاحبه من المطلب والكمال ويسمى غفلة و
ثانيهما بعد السلوك وهو من خواص الكاملين بحصوله
عند الوصول الى المطلوب ويسمى اطمينانا الذين امنوا
وتطمئن قلوبهم بذكر الله والحال بين هذين السكونين
يسمى الحركة والسير والسلوك والحركة من لوازم المحبة

التي قبل الوصول والسكون من لوازم معرفة مقارنة الوصول
ولهذا قيل لو تحرك العارف هلك ولو سكن المحب هلك وقيل ايضا
ابلغ من ذلك لو نطق العارف هلك ولو سكت المحب هلك
في الاحوال السانحة للسالك بعد وصوله وهي امور منها التوكل
وهو لغة تفويض الانسان امره الى غيره والمراد هنا ان العبد اذا
عرض له امر او قصد صنع شي او اتيقن ان الله اعلم منه واقدر
فوض ذلك الشي اليه ليدبره بحسب تقديره ويفرح بما يقدره ويرضى
به ومن يتوكل على الله فهو حسبه ان الله بالغ امره وانما يحصل الرضا
والفرح بما يفعله الله معه اذا تامل في احواله الماضية فانه اخرجه
من العدم الى الوجود واودع في خلقته من الحكم ما الوصف عاجز عن
معرفته لم يكن معرفة جزء من الف جزء منها ودبر اموره احسن
التدبير داخلة وخارجة حتى اوصلها الى غاية الكمال الممكن من غير
سؤال فيقيس حينئذ احواله المستقبلة على الماضية فانها
لا تختلف فاذا تامل ذلك اعتمد على الله وترك الاضطراب وليس
التوكل هو ترك التصرف في الامور بالكلية ويقول فوضت
اموري الى الله بل التوكل هو ان يتيقن ان ما عدا الله من الله لكن
بعضها يتوقف على شروط واسباب فان قدرته وارادته نعم لا تتعلقان
بكل شي بل ببعض الاشياء فما تعلقت قدرته وارادته به هو الذي
فاته سببه وشرطه وما لم يتعلق لم يقارناه فيكون الوجود والقدرة
والارادة من جملة الاسباب والشروط والثاني الرضا هو ثمرة
المحبة ويقتضي لترك الانكار ظاهرا وباطنا اعتقادا وقولا
وعملا ومطلوب اهل الحقيقة هو ان يرضوا عن الله تعالى انما
لم يحصل لهم ذلك اذ لم يختلف عندهم شي من الاحوال المتقابلة

كالموت

كالموت والحيوة والبقاء والفناء والصحة والمرض والسعادة و
الشقاوة والغنى والفقر لا يختلف شي من ذلك طباعهم ولا يترجح
شي منها على الاخر عندهم لانهم عرفوا ان الجميع من الله وقد محت
محبته في طباعهم ولا يطلبون على ارادته شيا البتة وفي رضوانه بالحاضر
كيف كان واذا تحقق علم ان رضا الله من العبد انما يحصل اذا حصل
رضى العبد من الله رضي الله عنهم ورضوا عنه وصاحب مرتبة
الرضا لم يزل مستريحا لانه لم يوجد منه ارادة ولا ان يريد لشي ابدا
عنده الثالث التسليم والمراد منه ان يسلم كل امر كان ينسبه الى
نفسه الى البارى تعالى وهذه المرتبة اعلى من مرتبة التوكل فان
التوكل تفويض الامر اليه من غير قطع تعلقه [illegible] النفس وكل
غير في امر من الامور فانه يجعل النفس متعلقا به والتسليم هو
قطع هذا التعلق وعلى ايضا من مرتبة الرضا فان الراضي هو ان
يكون ما يفعله الله موافقا لطبعه وفي مرتبة التسليم يسلم الطبع
وموافقته ومخالفته اليه تعالى لانه ليس له طبع حتى يكون له
موافقة ومخالفة قوله ولا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت
هو مرتبة الرضا وقوله ويسلموا تسليما في مرتبة اعلى منها واذا نظر
السالك نظر تحقيق لم يجعل نفسه في مرتبة الرضا ولا مرتبة
التسليم لانه انما يجعل نفسه بازاء الحق يجعله لها راضيا
ومسلما وذلك ينتفي عند التوحيد الرابع التوحيد وهو القول
بالوحدة وفعل الوحدة والاول هو شرط الايمان الذي هو
مبدا المعرفة اعني التصديق بانه تعالى واحد وانا الله اله واحد

والثاني هو كمال المعرفة الحاصل بعد الايقان وذلك هو تيقن
وانه ليس في الوجود الا الله وفيضه وليس لفيضه وجود بانفراده
فينقطع نظره عن الكثرة ويجعل الجميع واحدا ولا يتيقن الا
واحدا فيكون قد جعل الكثرة وحدة في سره وصار من مرتبة
وحده لا شريك له في الهيته الى مرتبة وحده لا شريك له في وجوده
وفي هذه المرتبة صار جميع ما سواه نعم حجابا له وصار نظر
السالك الى غير الله شركا مطلقا ولسان حاله يقول اني و
جهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا مسلما
وما انا من المشركين الخامس الاتحاد وهو كون الشيء واحدا
في نفسه والتوحيد جعل الشيء واحدا واشار الى الاول في التنزيل
بقوله ولا تجعلوا مع الله الها آخر والى الثاني بقوله ولا تدع مع
الله الها آخر والاتحاد ابلغ فانه في التوحيد شائبة التكليف
ليس في الاتحاد فاذا ترشح وحدة المطلق في الضمير جدا لا يلتفت الى
الكثرة بوجه من الوجوه فقد وصل الى مرتبة التوحيد وليس المراد
من الاتحاد ما توهمه جماعة قاصر النظر وهو ان يتحد العبد
بالله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا بل هو ان لا ينظر الا اليه من غير ان
يتكلف ويقول كل ما عداه قائم به فيكون الكل واحدا بل من حيث
انه اذا صار بصيرا بنور تجليه لا يبصر الا ذاته تعالى الرائي
والمرئي به قالوا ومن هذا قول من قال انا الحق ومن قال سبحاني
ما اعظم شاني لم يدع الالهية بل ادعى نفي انيته بسبب اثبات انية
غيره السادس الوحدة قالوا وحدة الشيء ابلغ من اتحاده فان الاتحاد

من الوحدة صح

صيرورة

صيرورة الشيئين واحدا وفيه سمة من كثرة ليست في الوحدة
وفي هذا المقام يعدم كل شيء من الكلام والذكر والحركة والسير
والسلوك والطلب والطالب والمطلوب اذا بلغ الكلام الى الله فامسكوا
ولم يبق بعد ذلك الا مرتبة الفنا في التوحيد كل شيء هالك الا
وجهه لا يكون في الوحدة شيء من الامور المذكورة ولا غيرها
واليه يرجع الامر كله قال الا ان ذلك قبار لم يخط على قد كل ذي
قد ونتايج لم يعلم مقدماتها كل ذي حد بل ذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء جعلنا الله واياكم من السالكين بطريقه المستحقين
لتوفيقه المستخصين لتوفيقه السعيدين لانعام تحقيقه الآتي
بتجلي هدايته وتدقيقه اقول لما ذكر كيفية المجاهدات في السير الي
بالسلوك طلبا لاقتناس الواردات والوصول الى الكمالات
قال ان ذلك قبار لم يخط على قد كل ذي قد استعار لذلك المقام
والتحلي بتلك الاوصاف والتخلي عن تلك العوايق لفظ القبا وفرع
تلك الاستعارة بقوله لم يخط على قد كل ذي قد ونتايج اي
واردات وعلوم فيضية لم يعلم مقدماتها اي تلك المجاهدات
وازالة تلك العوايق ونتيجة تلك العوايق كل ذي حد ما جناه
بل ذلك فضل الله ومنحة من الجناب القدسي بفيضه على
من استعد استحق لكن ذلك الاستعداد لا يحصل في الاغلب
الا مع مجاهدات عظيمة يتعارض فيها الهامات الالهية وخواطر
شيطانية اتباع الهوى لي خطر والخلاص من التابعة عسير
وينجو الذين سبقت لهم من الله الحسنى فلا جرم كان

تحصيل العلم بهذا الطريق اعز من الكبريت الاحمر وحيث

الحال كذلك فنسال الله ان يجعلنا من السالكين لطريقه

اى الطريق الذى امر به انبيائه واوليائه المستحقين بالقيام

بالاوامر والانتهاء عند نواهيه لتوفيقه وهو جعل الاسباب

متوافقة فى حصول مسبباتها بان يحصل شرايطها وتنتفى موانعها

قوله والمستعدين الاستعداد هو التهيؤ لحصول الامر والالهام

الغاء معنى فى الروع بطريق الفيض والتحقيق هو جعل

الشئ حقا او التجلى هو الظهور والانكشاف والهداية هى بيان

ما يوصل الى المطلوب والتدقيق هو امعان النظر فى

الشئ طلبا لتحقيقه ومقصود الفصل الثانى الفصل الثانى

فى العدل هذا هو الاصل الثانى من اصول الدين والمراد به اى العدل

هو العدل هو تنزيه الله سبحانه عن فعل القبيح القبيح و الاخلال

بالواجب ثم ان المتكلمين اطلقوا اسم باب العدل على ذلك

وعلى كل ما يتفرع عليه من مباحث التكليف واللطف و

الاعواض والثواب والعقاب وغير ذلك وعلى مسئلة

تقسيم الافعال الى اقسامها الخمسة كما يجئ لابتناء الحكم

بكونه لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب على معرفة الفعل الحسن

والقبيح اذ التصديق مسبوق بتصور الاطراف قال

تقسيم كل فعل اما ان ينفر العقل منه اولا والاول القبيح و الثانى

حسن والحسن اما ان ينفر العقل من تركه اولا والاول

واجب ولذلك يذم العقلاء فاعل القبيح وتارك الواجب

الثانى من اصول م

فى العدل

الفعل عرفه الحكماء بانه مبدأ التغير فى اخر والمعتزلة

بانه ما وجد بعد ان يكون مقدورا وبعض العلماء

بانه صرف الشئ من الامكان الى الوجوب والاكثر على

انه ضرورى التصور فلا يفتقر الى تعريف وهو ينقسم

باعتبارات متعددة اوردوا المصنف منها ما يتعلق بغرضه

فى هذا الباب ولذلك لم يات باقسامه كلها بالفعل

اذا عرفت هذا فنقول الفعل اما ان يكون له صفة

تزيد على حدوثه يكون مبدأ للحسن او القبح اولا

والثانى كحركة الساهى والنايم والاول اما حسن وهو

ما للقادر عليه العالم بان يفعله او ما لم يكن على صفة

مؤثرة فى استحقاق الذم واما قبيح وهو بخلافه

فى التفسيرين اى ما ليس للقادر عليه العالم بان

يفعله او ما كان على صفة مؤثرة فى استحقاق

الذم والحسن اما ان ينفر العقل من تركه اولا والاول

الواجب والثانى اما ان يترجح فعله وهو الندب

او يترجح تركه وهو المكروه او يتساويا وهو المباح

فاقسام الفعل حينئذ خمسة واجب وندب ومكروه

ومباح وقبيح قوله ولذلك يذم العقلاء الى اخره

يريد بيان كون الواجب ينفر العقل من تركه و

القبيح ينفر العقل من فعله فان العقلاء يذمون

تارك الواجب وفاعل القبيح فلولا نفرة العقل من

ذلك لما توجه الذم عليهما لكن احدهما في جانب الترك

والاخر في جانب الفعل قال اصل انكرت المجبرة والفلاسفة

الحسن والقبح والوجوب العقلية ولاهل الاعتزال العدل

عليها ادلة لنا الاولى اثباتها بالضرورة لان الاستدلال لا بد

من انتهائه اليها اقول لما ذكر ان الفعل ينقسم الى الحسن والقبيح

والحسن ينقسم الى الواجب وغيره شرع في بيان الخلاف بينهما

واعلم ان الحسن والقبح قد يكونان شرعيين وهو ظ لا خلاف

فيه وقد يكونان عقليين ثم العقليان يقالان على ثلثة

معان الاول الحسن ما كان صفة كمال كقولنا العلم حسن

والقبيح ما كان صفة نقص كقولنا الجهل قبيح الثاني

الحسن ما كان ملايما للطبع كالحلو من الطعوم والقبيح

ما كان منافيا كالمر منها ولا خلاف في كون هذين عقليين

الثالث الحسن ما يستحق على فعله المدح عاجلا والثواب

آجلا والقبيح ما يستحق على فعله الذم عاجلا والعقاب

آجلا واختلف في هذا فقالت المجبرة هو شرعي ايضا

وقالت الفلاسفة والعدلية وهم المعتزلة والامامية

هو عقلي لكن عند العدلية عقلي بالعقل النظري وعند

الفلاسفة بالعقل العملي فقول المصنف انكرت المجبرة و

الفلاسفة اراد ان المجبرة انكرت ذلك مطلقا والفلاسفة

بالعقل النظري والمراد بالنظري ما كان متعلقه ليس

للقدرة الانسانية فيه تصرف وبالعملي ما كان للقدرة

الانسانية

فيه تصرف وبالعملي ما كان للقدرة الانسانية فيه تصرف

ويتم به نظام النوع اذا عرفت ذلك فاعلم ان لاهل العدل

على بطلان حكمهم دلائل كثيرة منها انهما لو كانا شرعيين لما حكم

بهما من لا يقول بالشرع كالبراهمة واللازم كالملزوم في

البطلان اما اللازم وبطلانه فظاهر فان البراهمة يحكمون

بالحسن والقبح بالمعنى المذكور واما بيان الملازمة فلانتفاء

المعلول بانتفاء العلة ومنها انه لو انتفيا عقلا لانتفيا

شرعا واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واما الملازمة فلانه

اذا لم يحكم العقل بقبح الكذب مثلا لم يحكم بقبحه من الشرع

فيكون جايزا منه حينئذ فاذا اخبرنا بحسن شيء او بقبحه

لم نجزم بذلك لجواز كذبه في اخباره ومنها انه لولا ذلك لكان

يجوز العكس بان يصير الحسن قبيحا بحكم الشارع والقبيح حسنا

بحكمه فيثيب الكافر ويعاقب المؤمن واللازم كالملزوم

في البطلان والملازمة ظ اذ الغرض ان الفعل

لا يحسن ولا يقبح لذاته ولا بصفة تقوم به بل بحكم

الامر فكان يجوز العكس وبطلانه ظ ضرورة قال المص

والاولى اثباتها بالضرورة وهو طريقة ابي الحسين البصري

فانا نعلم ضرورة حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار

وقبح تكليف الكتابة من لا يد له والمشي من لا رجل له

والجلوس في البصرة دون البغداد وانما كان الاولى

اثبات ذلك بالضرورة لان الاستدلال لما لم ينته الى مقدمات

كما نعلم كون الكواكب في السماء
وان السماء فوقنا والارض تحتنا
وان الملح

ضرورة وبه يلزم التسلسل او الدور الباطلان فكان الاعتماد
على الضرورة اولى والضمير في عليها واثباتها راجع الى
الحسن والقبح والوجوب قال وسبب الاشتباه في الحكم
اشتباه ما يتوقف عليه الحكم من تصورات معاني الالفاظ
من المحكوم به والمحكوم عليه ولا ينافي ذلك ضرورية الحكم
لان الضروري هو الذي اذا حصل تصور الطرفين حصل
الحكم من غير حاجة الى واسطة لاجل الحكم لا لاجل التصورات
ومحل النزاع كذلك فان من تصور حقيقة الواجب
والقبيح حكم بنفرة العقل من ترك الاول وفعل الثاني
من غير توقف على امر آخر اقول هذا جواب سؤال
يرد على قوله والاولى اثباتها بالضرورة تقرير السؤال
ان المعلوم ضرورة لا يختلف فيه ولا يقع فيه اشتباه ولا خلاف
والحكم هنا بخلاف ذلك فيهما فان الخلاف فيه واقع
والاشتباه والشك ظاهر فانا نتشكك في هذا الحكم ولا نتشكك
في كون الواحد نصف الاثنين مع دعويكم استواء الحكمين في
الضرورة والجواب ان المراد بالحكم الضروري هو الذي
اذا تصور ناظره جزم الذهن بثبوت المحكوم به للمحكوم عليه
سواء كان تصور الطرفين ضروريا كقولنا الواحد نصف
الاثنين او كسبيا كقولنا العدد اما او لا مركب فخارج
توقف الحكم الضروري على كسب او تنبيه او غير ذلك
فسبب الخلاف والاشتباه هنا جاز ان يكون ناشيا

من تصور الاطراف بسبب عدم التفطن لمعنى كل واحد
من المحكوم به وعليه والواقع كذلك فان معنى الحسن
والقبح غير بين بنفسه بل يفتقر الى كشف وايضاح بان يقال
معنى الحسن ما لا يشتمل على صفة مؤثرة في استحقاق الذم
والقبيح ما يشتمل على صفة مؤثرة في استحقاق الذم فاذا علم
بذلك المتصور لهما حكم ضرورة بان الاول لا ينفر العقل
منه والثاني ينفر العقل منه وذلك هو المطلوب قال
اصل واجب الوجود قادر عالم بتفاصيل القبائح وترك
الواجبات ومستغن عن فعل القبائح وترك الواجبات
لما تقدم من الاصول وكل من كان كذلك فيستحيل عليه فعل
القبيح وترك الواجب بالضرورة ينتج ان الواجب تعالى
لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب اقول هذا الاصل
هو المقصود بالذات من فصل العدل وعليه تبنى باقي
الفروع التي تقدم ذكرها واتفق المعتزلة والامامية على
امتناع فعل القبيح عليه تعالى وترك الواجب وخالف
الاشاعرة في ذلك وجوزوا صدور كثير من الافعال
التي يقبحها المعتزلة عنه تعالى بناء منهم على ما تقدم من نفي
الحسن والقبح عقلا وان الحاكم بذلك هو الشرع وهو تعالى
الحاكم على غيره وليس لغيره حكم عليه بل هو احكم الحاكمين
وقد عرفت بطلان مبنى مقالتهم ولم نقل ان غيره
يحكم عليه بل نقول ان حكمته تقتضي ترك القبيح وفعل

بلغ

الواجب ولا ينافي ذلك كونه احكم الحاكمين بل هو دليل على
حقيقته اذا عرفت هذا فاعلم ان المص استدل على
المطلوب ببرهان من الشكل الاول تقريره الواجب تعالى
قادر عالم بكل القبائح وترك الواجبات ومستغن عن
كلها وكل من كان كذلك استحال عليه فعل القبائح وترك
الواجب ينتج انه لا يفعل قبيحا ولا يخل بالواجب اما الصغرى
فقد اشتملت على مدعيات ثلثة الاولى كونه قادرا على
كل المقدورات التي من جملتها القبائح وترك الواجبات
الثاني كونه عالما بكل المعلومات التي من جملتها تلك ايضا
الثالث كونه غنيا في ذاته وصفاته من كل ما عداه اللازم
من ذلك وجوب وجوده ومن جملة ذلك القبائح وترك
الواجبات وقد تقدم البرهان على هذه كلها فلا وجه
لاعادته واما الكبرى فضرورية فانا نعلم ضرورة ان القادر
على القبيح العالم بقبحه المستغني عنه لا يفعله اذا كان
حكيما هو تعالى حكيم فيكون تعالى كذلك وهو المطلوب

قال اصل الافعال التي توجد من عبيده هم موجدوها
بالاختيار لانها تحصل بحسب دواعيهم وعند
الفلاسفة هم موجدوها بالايجاب وعند المجبرة
اوجدها الله فيهم اذ لا مؤثر عندهم الا الله واحتج ابو
الحسين البصري على الاول بالضرورة وليس ببعيد **اقول**
اختلف الناس في الافعال التي تحصل عند قصودنا

اول

ودواعينا

ودواعينا وتنتفي عند صوارفنا عن قدرتنا او عن قدرة الله
تعالى فذهب جهم بن صفوان الى الثاني وتابعه
على ذلك جماعة المجبرة فعندهم انه ليس لاحد مع الله تعالى
فعل لا احداثا ولا كسبا وذهبت المعتزلة والامامية
والفلاسفة الى الاول ثم اختلفوا فقال الفلاسفة
هي صادرة منا على الايجاب لان الارادة المنضمة الى
القدرة توجب الفعل وتستحيل معها الترك ولان الممكن
ما لم يجب لم يقع كما تقرر من قبل وقال المعتزلة والامامية
بالاختيار ولا ينافي ذلك الوجوب مع انضمام الارادة
اذ المراد بالاختيار نظرا الى القدرة المستقلة واحتج ابو الحسين
البصري على هذا القول بالضرورة وليس ببعيد فان
كل عاقل يعلم ذلك ويحكم به بل كل ذي حس حتى البهائم
فانها تهرب من الانسان عند استشعار اذاه ولا تهرب
من النخلة والجدار وليس ذلك الا لما تقرر في وهمها من
صدور الفعل من الانسان دون الجماد وذكر ابو الحسين
على سبيل التنبيه وجهين الاول ان هذه الافعال تقع
بحسب قصودنا ودواعينا وتنتفي بحسب كراهتنا
وصوارفنا ولا معنى للفاعل الا من وقع منه الفعل
بحسب قصده وداعيه وانتفى بحسب كراهته وصارفه
ش الثاني انه تقدم حكم العقل ضرورة بحسن المدح على
الاحسان وحسن الذم على الاساءة وذلك متوقف

هي التي م

على كون المحسن والمسئ فاعلين فلو لم يكن العلم بقبح علمنا
ضروريا لزم ضرورية الفرع مع عدم ضرورية الاصل وهو

مح قال وان استدل للناعليه قلنا ان وجد شئ من

القبايح في العالم فالعبيد موجد لافعالهم والملزوم

ثابت باعتراف الخصم فكذا اللازم بيان الملازمة انا بينا

ان القبيح مح على الواجب فيكون فاعله غيره واذا كان

فاعل القبيح غيره فكذا الحسن لانا نعلم بالضرورة ان فاعل

القبيح هو فاعل الحسن وان الذي كذب هو الذي صدق

اقول اختلف اهل العدل في العلم باستناد افعالنا

الينا هل هو ضروري او كسبي فقال ابو الحسين بالاول

وباقي المشايخ بالثاني والمص رحمه الله اختار مذهب

ابي الحسين قال وان قلنا بمذهب المشايخ قلنا

استدلالا على المطلوب ان وجد شئ من القبايح الى

اخره وهو ظاهر قال والذي اختاره ابو الحسين الاشعري

وسماه كسبا واسند وجود الفعل وعدمه الى الله تعالى و

لم يجعل للعبد شيئا من التاثير غير معقول

اقول لما اوردوه المعتزلة على الاشاعرة ايرادات

الزمهم الزامات وبينوا لهم الزمهم التفرقة

الضرورية بين ما يأتي به الانسان من الحسنات

من الافعال التفرقة الضرورية بين ما يأتي به الانسان

من الافعال وبين ما نجده من الجمادات حسب كما لو

ابو الهذيل عن بشر المريسي حمار البشر اعقل من بشر لانك
اذا اتيت به الى جدول صغير طفره واذا اتيت به الى جدول

كبير لم يطفره لانه فرق بين ما يقدر على طفره وما لا يقدر

وبشر لم يفرق بين مقدوره وغير مقدوره وحصل لهم

الشبهة في اسناد الفعل الى الله او الى العبد فاتوا بالجمع بينهما

فقالوا الافعال واقعة بقدرة الله وكسب العبد ثم اختلفوا

في تفسير ذلك الكسب فقال ابو الحسن الاشعري وهو

الذي ينسب اليه الاشاعرة معناه ان العبد اذا صمم

العزم واختار الطاعة او المعصية خلق الله فيه

الطاعة او المعصية عقيب عزمه وقال القاضي ان

ذات الفعل من الله وللعبد قدرة مؤثرة في صفاته

من كونه طاعة او معصية وقال الامام منهم ان العبد

استقل بادخال شئ في الوجود بطل ما قلتم ان العبد

لا يؤثر وان لم يستقل فلا يكون كاسبا ويكون

الكل بقدرة الله تعالى وقال البيضاوي منهم ايضا انه

مشكل لان تصميم العزم ايضا فعل فيكون هو ايضا

واقعا بقدرة الله فلا يكون للعبد فيه مدخل ويبقى

المحذور وبالجملة القول بالكسب هذيان قال شبهة

وجواب قالت المجبرة ان كانت القدرة والارادة

من الله تعالى وبغيرهما يمتنع الفعل ومعهما يجب فالفعل

من الله والملزوم ظاهر الثبوت فكذا اللازم والجواب انه

لا يلزم من كون آلة الفعل من الله ان يكون الفعل منه
غاية ما في الباب انه يتخيل منه الايجاب والجبر فلا
ردفع الايجاب بالنقل ان كون آلة الفعل من الله تسليم
الا ان فعل العبد تابع لداعيه فيكون باختيار لا
يجب بالاختيار الا هذا القدر وبعد ظهور كون فعله
تابعا للداعي ان سموه ايجابا لكون الداعي من الله كان
منازعة في التسمية ولا مضايقة فيها ولو قالوا ان الله خلق
العبيد ولولا خلقهم لما كانت الافعال ولما خلقهم كان
فيكون هو تعالى فاعلا لها كان مثل قولهم واسهل
لكن لا يخفى على العاقل ما فيه اقول لما فرغ من الاحتجاج على
المذهب الحق اشار الى شبهة المخالف وقد ذكر منها شبهتين
الاولى تقريرها ان كل ما كان آلة الفعل من الله كان الفعل
منه لكن الملزوم حق فاللازم مثله اما بيان حقيقة
الملزوم فلان المراد بالآلة هو ما يؤثر الفاعل بواسطته
في منفعله القريب كالقدوم بالنسبة الى النجار فان اثر
النجار في الخشب وهو تفرق اتصاله انما يصل الى الخشب
بواسطة القدوم وكذلك نقول هنا ان فعل العبد
انما يقع بواسطة قدرته وارادته لا محالة وصدور الفعل
الاختياري بدونهما لا شك في كونهما من فعل الله تعالى
واما بيان الملازمة فلان الفعل بدون الآلة ممتنع فتكون
علة له وعلة العلة علة والجواب اما تفصيلا فانه لا يلزم

من كون آلة الفعل من الله ان يكون الفعل منه والآلة
لهذا فاعل السيف هو القاتل للولي فيذم او للكافر
فيمدح واللازم كالملزوم في البطلان وهو ظاهر سلمنا
لكن ذلك يوهم الايجاب لوجوب وجود الفعل عند
انضمام الارادة الى القدرة فهو مناف لكون العبد فاعلا
بالاختيار وقلنا في الجواب انه وان اوهم الايجاب لكنه
غير مناف للاختيار لان مرادنا بالاختيار جواز الفعل
وعدمه نظرا الى القدرة المستقلة والوقوع تابع للداعي
والقصد فهو مسبوق بهما والايجاب الحقيقي غير مسبوق
بهما كالنار في احراقها والماء في تبريده فان سمي ذلك الوقوع
تبعا للداعي والقصد ايجابا فهو مصطلح لا مضايقة
واما اجمالا فلانه لو صح بجميع مقدماته لكان لقائل
ان يقول كلما كان فعل العبد موقوفا على وجوده وجوده
من فعل الله فيكون فعل العبد من فعل الله وكان اسهل من
قولهم وابين لكن ذلك باطل قطعا لا نعني بكون العبد
فاعلا اي مباشرا قريبا لان جميع ما يتوقف فعله عليه
يكون منه وهو ظاهر قال شبهة اخرى وجوابها قالوا
الله تعالى علم بما يتعلق بفعل العبد فيكون تركه ممتنعا
كان العبد مجبورا قلنا هذا انما يوهم الايجاب والجبر
الجبر فلا يلزم مثله في فعل الباري تعالى وكلا

به فهو جوابنا على انا نقول العلم لا يكون علما الا اذا طابق
المعلوم فيكون تابعا للمعلوم فلو كان مؤثرا في المعلوم
كان المعلوم تابعا له فيدور واذا لم يكن مؤثرا لم يلزم
الايجاب قال هذه الشبهة الثانية لهم وهي اقوى ما لهم
من الشبهة الثانية لهم وهي اقوى ما لهم من الشبه
وتقريرها ان الافعال المنسوبة الى العبد واجبة الوقوع
بتقديره فلا شيء مما هو منسوب الى العبد بمقدور اما
الصغرى فلانها معلومة لله لما تقدم من علمه بكل ما صح
ان يكون معلوما وكل معلوم له تعالى يمتنع خلافه
والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وانقلاب علمه تعالى
جهلا محال فكل معلوم له واجب الوقوع وهو المطلوب
واما الكبرى فلما تقدم من ان متعلق القدرة هو الامكان
لا الوجوب والامتناع فيصدق النتيجة وهو المطلوب
الجواب من وجوه الاول بالمنع من صحة الكبرى مطلقا
بل الوجوب المنافي للمقدورية هو الوجوب الذاتي لا
الغيري والوجوب هنا غيري نظرا الى تعلق العلم به فلا ينافي
امكانه الذاتي الذي هو متعلق القدرة على انا نقول
غايتها في الباب ان ذلك موهم للايجاب نظرا الى وجوب
وقوع المعلوم اما الجبر الذي هو عبارة عن خلق
الفعل في العبد فلا يفيد دليلكم ثم انا نقول الايجاب
المذكور غير مناف للاختيار الذي هو تبعية الفعل

للداعية

للداعية المنضمة الى القدرة الثاني ان ما ذكر منقوض
اجمالا بفعل الله تعالى فانه معلوم له وكل معلوم له واجب
ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور لله تعالى فلا شيء
من الفعل المنسوب اليه تعالى بمقدور فيلزم سلب
القدرة عنه وهو باطل بالاجماع والدليل فكلما اجابوا
به فهو جوابنا الثالث انا نمنع تاثير العلم في الفعل الوجود
لان العلم تابع للمعلوم ولا شيء من التابع بمؤثر
وهو المط اما ان العلم تابع فلانه حكاية المعلوم
ومثال له ومطابق فتبعيته بهذا المعنى ظاهر
واما انه لا شيء من التابع بمؤثر فلان التابع متاخر
فلو كان مؤثرا لكان متقدما فيكون متقدما
متاخرا معا وهو محال قال هداية اذا ثبت ان للعبد فعلا
فكل فعل يستحق العبد به مدحا او ذما او يحسن ان
يقال له لم فعلت فهو فعله وما عداه فهو فعله تعالى
لما ثبت ان للعبد فعلا وليس كل فعل فعله
اراد ان يفرق بينهما باعطاء قاعدة يتميز بها من
يريد الفرق فقال كلما يستحق العبد عليه مدحا
كالعبادة او ذما كالمعصية او يقال له لم فعلت
كالتجارة والاسفار فهو فعله وما لا يكون كذلك
كحسن صورته او ثقل جسمه او خلق السموات والارض
وجعل الكواكب فيها فليس ذلك بفعله تعالى سبحانه

بل نفعله م

قال اصل اذا ثبت ان فعل البارى تع تبع للداعيه
والداعى هو العلم بمصلحة الفعل او الترك فافعاله تعـ
لم يخل من المصالح اى انه انما يفعل لغرض واذا ثبت
انه كامل لذاته مستغن عن الغير فتلك المصالح لا تعود
اليه بل الى عبيده واذا ثبت ان افعاله لمصالح عبيده ثبت
بطريق العكس ان كلما فيه فساد بالنسبة اليهم لم يصدر
عنه تع اقول في هذا الاصل فوايد الاولى ان فعل
الله تعالى تبع لداعيه وهذا تقدم بيانه وهو معنى كونه
مختارا الثانى انه تع يفعل لغرض اما بمعنى انه يسوق
افعاله الى كمالاتها والغرض انتهاؤها الى كمالاتها وذلك
ظاهر لمن تدبر مخلوقاته واما بمعنى انه يفعل المصالح ترجع
الى غيره والدليل على ذلك ان الداعى هو العلم بمصلحة
الفعل او الترك الباعث على ايجاده واذا كان كذلك
فافعاله تع لم يخل من الحكم والمصالح لان ذلك لازم
من كونه فاعلا مختارا وذلك ثابت له بالبرهان
ولازم اللازم لازم فافعاله يلزمها المصالح و
الحكم وتلك المصالح والحكم هى مرادنا بالاغراض
ففعله تع لا يخلو من غرض وهذا مذهب
اصحابنا الامامية والمعتزلة خلافا للاشاعرة
فانهم حكموا بسلب الغرض عن افعاله تع
فذلك باطل باتفاق الفقهاء والحكماء واما

الفقها

٤٧

واما الفقهاء فانهم يذكرون للاحكام الشرعية عللا
واغراضا مناسبة لها لكون القصاص للانزجار عن
القتل وتحريم السكر تحصينا للعقل الى غير ذلك من
الاغراض
واما الحكماء فانهم قالوا كل حادث لا بد له من علل اربع
الفاعل والمادة والصورة والغاية هى الغرض ثم
والغائية
الذى يدل على بطلان قولهم ايضا ان الفعل الخالى
عن الغرض عبث والعبث قبيح لاستحقاق الذم عليه
والبارى سبحانه منزه كما تقدم وايضا دلالة القران
كقوله افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقوله وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون الثالثة لما ثبت كونه تع كاملا
مطلقا مستغنيا فى ذاته وصفاته استحال عود الغرض
اليه والا لكان ناقصا مستكملا بذلك الغرض بل
الغرض اما كمالية الفعل كما قلناه او كونه عائدا الى
العبيد لا اليه تع الرابعة لما ثبت ان افعاله تع لمصالح
عبيده لزم ذلك بطريق عكس النقيض ان كلما
ليس فيه مصلحة لعبيده فليس صادرا منه
تعالى بل من غيره قال تبصرة قد بينا حقيقة ارادته
تع لافعال نفسه واما ارادته لافعال عبيده فهى
امرهم بها والكره لها القبيح يتضمن الفساد فلا يامر به
وبينا انه لا يفعل القبيح فلا يرضى به لان الرضى به
قبيح كفعله ذهب ابو الحسين البصرى الى

ان ارادته تعالى هي علمه باشتمال الفعل على المصلحة فان
كان من افعال نفسه فعله والا امر به فالامر عنده
ملزوم الارادة ومشروط بها وقال ابو القاسم البلخي ارادته
لفعل نفسه كما تقدم ولفعل غيره امره به فالامر عنده
ارادة اذا تقرر هذا فهنا مسئلتان الاولى انه لا يأمر
بالقبيح لان الامر اما نفس الارادة او مشروط بها وعلى
التقديرين ارادة القبيح عليه تعالى محال اما اولا فلان القبيح
لا مصلحة فيه فلا يتعلق به الارادة واما ثانيا فلان
الامر بالقبيح وارادته يشتملان على فساد ناش من وقوع
القبيح او شارفته وقد تقدم نفي الفساد عنه تعالى
الثانية انه تعالى لا يرضى بالقبيح وهو اتفاق منا ومن الخصوم
فان الرضا بالقبيح قبيح كفعله لان العقلاء كما يذمون
فاعله يذمون الراضي به ولقوله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر واعلم ان الاشاعرة وان وافقونا في عدم الرضاء
بالقبيح فقد خالفونا في عدم ارادته فانه عندهم مراد
لكونه كائنا والله سبحانه مريد لجميع الكائنات عندهم
لانه فاعل لكلها فهو مريد لها وذلك لانهم جعلوا
الرضاء امرا غير الارادة وضرورة العقل تمنع المغايرة
وتحقيق ذلك في المطولات   تفسيرها ورد انه تعالى
خالق الخير والشر ويريد بالشر ما لا يلائم الطباع وان
كان مشتملا على مصلحة   لما قرر انه تعالى لا يفعل

القبيح

القبيح ولا يريده استشعر ورود سؤال تقريره انه ورد
في النقل الصحيح انه تعالى خالق الخير والشر وكذا في الكتاب
العزيز قوله وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله
قل كل من عند الله والشر والسيئة قبيحان فيكون فاعلا
للقبيح وهو خلاف ما قدمتموه اجاب بان كلا من
الخير والشر يقال على معنيين الاول يراد بالخير ما كان ملايما
للطباع كالمستلذ من المدركات وبالشر ما لا يلائم
كخلق الحيات والعقارب والموذيات فانها تشتمل على
حكم لا نعلمها تفصيلا الثاني يراد بالخير ما يرادف الحسن
والمصلحة وبالشر ما يرادف القبيح والفساد والمنسوب
اليه بالخلق هو الاول منهما وكذا يراد بالحسنة ما يرادف
الطاعة ويراد بها ما هو مستطاب كالخصب وسعة
الرزق وبالسيئة ما يرادف المعصية ويراد بها ما هو
مكروه كالجدب وضيق الرزق والمنسوب اليه تعالى
في الاية هو المعنى الثاني منهما بدليل قوله تعالى فاذا جاءتهم
الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى
وقوله وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون
وانما حملنا ما ورد في النقل على ما قلناه جمعا بين الدليل
العقلي والنقلي الصحيح مع عدم المانع من ذلك
تبصرة تكليف الباري تعالى هو امره عبيده بما فيه
مصلحتهم ونهيهم عما فيه مفسدتهم وذلك لامتناع

وان تصبهم سيئة يقولوا هذه
من عندك

الحكمة فان كان فيه مشقة فلا يكون قبيحا والغرض من
التكليف امتثال العبد ما كلف به فلا يكون تكليف
ما لا يطاق حسنا   لما فرغ من تقرير باب العدل
شرع في فروعه وقد ذكر فيه عين الاول التكليف وفيه
مسائل الاولى التكليف لغة مأخوذ من الكلفة
وهي المشقة واصطلاحا عرفه المص بالزام عبيده
بما فيه مصلحتهم ونهيه عما فيه مفسدتهم وهو اجود
ملعوف به لاستعمال الجنس القريب فيه وهو الامر والنهي
بقوله بما فيه مصلحتهم يشمل الواجب والندب لتعلق
الامر بهما اذ الامر عند الاكثر القدر المشترك بينهما
بقوله نهيهم عما فيه مفسدتهم يشمل الحرام والمكروه
فان المكروه يشتمل على مفسدة ما وان كانت ضعيفة
لا تبلغ مرتبة القبيح وان شئت كان المكروه داخلا فيهما
فيه مصلحة باعتبار تركه ويكون النهي مختصا بالقبيح
ولما كان المباح ليس من التكليف عند المحققين
لم يتعرض له بدخوله في التعريف لانه لو اشتمل على
مصلحة او مفسدة لكان اما راجح الفعل او راجح
الترك فلم يكن حينئذ مباحا متساوي الطرفين
هذا خلف الثانية التكليف موافق للحكمة غير
مناف لها وان كان مشتملا على مشقة وبيان
ذلك يظهر من تقريرنا فيما سبق لانه فعل لغرض

و

ومصلحة تعود الى العبيد فاذا علم ان مصلحتهم انما
تحصل بامتثال الاوامر وان مفسدتهم لا تنتفي الا بالانتهاء
من نواهيه وجب في حكمته امرهم ونهيهم ليحصل الغرض
من خلقهم وذلك الغرض هو التعريض لاستحقاق
الثواب الدائم المشتمل على التعظيم والاجلال والخلاص من
العقاب المشتمل على استحقاق والاهانة ان قلت ذلك
الغرض وتلك المصلحة الابتداء بهما من غير توسط التكليف
ممكن فلا فائدة في توسطه قلت تمنع امكان الابتداء
بذلك في الحكمة لان التعظيم اللازم للثواب لغير مستحقه
قبيح ولو فرض جوازه لكان تفضلا والاستحقاق له
مزية هذا مع ان التكليف يشتمل على مصالح اخر
غير ذلك الاول رياضة النفس بامتثال الاوامر
والنواهي فتمسك عن ارسال عنان القوة الشهوية
والغضبية في ميدان مقتضياتها فيسلم للقوة العقلية
صفاها عن المنافيات والكدورات فتحصل على
اخلاق حميدة   الثاني ان امتثال الاوامر و
النواهي يبعث النفس ويقودها ويمرنها على النظر
في الامور الالهية والمقاصد العالية والنظر في
احوال الذوات الشريفة والتفكر في ملكوت السموات
والارض فكمال مبدعها وموجدها وكيفية ترتيب
الموجودات عنه فتحصل النفس على مرتبة الا توصف

وعلم لا يترك الثالث ان امتثال الاوامر والنواهي مما
يتم به نظام النوع الانساني المقتضي ذلك للعدل المقيم
لحياة ذلك النوع وستسمع لهذا فضل بيان قريبا ان شاء الله
الرابع ان التكليف واجب في الحكمة والا لزم الاغراء بالقبيح
وهو قبيح بيان الملازمة ان خلق العبد مجبولا على الميل
الى القبيح والنفور عن الحسن مع عدم التكليف اغراء ظاهر
بالقبيح وقالت الاشاعرة بنفي ذلك بناء على اصلهم الفاسد
وقد تقدم بطلانه الخامس لما كان الغرض من التكليف
امتثال العبد ما كلف به وجب كون التكليف به على
حال يمكن معها الامتثال والا لما تم الغرض فيكون
التكليف ح عبثا وتلك الحال ان يكون ممكن الوقوع
فيدخل في ذلك ان يكون مقدورا مطاقا والا كان
ممتنع الوقوع وان لا يشتمل على مفسدة لان تلك المفسدة
يقتضي المنع منها ومما يشتمل عليها فلا يكون ممكن الوقوع
عقلا وشرعا وان يكون المكلف قادرا على فعله وعالما
بما كلف او ممكنا من العلم وان توقف على آلة تكون
ممكنة واما الشرائط العائد الى الرب المكلف فهي
علمه بصفات الفعل وقدر ما يستحق عليه من الجزاء
وقدرته على ايصاله وانتفاء فعل القبيح عنه
والا لكان حصول الغرض من التكليف غير
متيقن قال اصل اذا علم الباري تع ان

العبد

العبد لا يمتثلون التكليف الا بفعل حسن يسمى لطفا
شرع في الفرع الى يفعله وجب صدوره عنه لئلا ينتقض
غرضه وشرك ذلك يسمى لطفا فيكون اللطف واجبا اقول
لما فرغ من الفرع الاول شرع في الفرع الثاني وهو اللطف
وعرفه المتكلمون بانه عبارة عن فعل يقرب الى فعل الطاعة
وترك المعصية وليس له حظ في التمكين ولا يبلغ الالجاء
فالفعل المقرب جنس وقولنا ليس له حظ في التمكين يخرج
القدرة فان الفعل بدونها ممتنع مع ان وجودها
مقرب ايضا وقولنا ولا يبلغ الالجاء لان التقريب متى
ادى الى الالجاء كان منافيا للتكليف فلا يجوز معه
له اذا تقرر هذا فاعلم ان المعتزلة والامامية اتفقوا على
وجوب اللطف على الله تعالى خلافا للاشاعرة والدليل على
حقية المذهب الاول انه لو لم يجب لزم نقض الغرض
لكن نقض الغرض سفه ممتنع على الحكيم فيكون اللطف
واجبا وهو المط واشار المص الى بيان الملازمة بقوله
الباري تعالى اذا علم ان العبيد لا يمتثلون التكليف الا عند
فعل حسن يفعله بهم مع تعلق ارادته تع بوقوع الطاعة
منهم وانتفاء المعصية فيهم فلو لم يفعل ذلك الفعل
لكان ناقضا لغرضه ونظاير ذلك في الشاهد ان انسانا
اذا تعلق غرضه بحضور شخص وليمته وعلم انه لا يحضر
الا عند نوع من الارسال او البشاشة او التلطف تم

انه اذا لم يفعل ذلك فانه يكون ناقضا لغرضه وهو ظ
وقد علم من هذا التقرير ان الفعل بدون اللطف
ممكن وان الغرض انبعث داعية المكلف على امتثال
الامر ثم اللطف قد يكون من فعل الله فيجب عليه كما قررنا
وقد يكون من فعل المكلف فيجب عليه تعالى اشعاره به
وايجابه عليه وقد يكون من فعل غيرهما فيجب عليه تعالى
الايجاب على ذلك الغير والتعويض لان التكليف
لمصلحة الغير بدون العوض عنه قبيح قال الفصل الثاني
في النبوة والامامة اصل اذا كان الغرض من خلق
العبيد مصلحتهم فتنبيههم على مصالحهم ومفاسدهم
مما لا يستقل عقولهم بادراكه لطف واجب وانه اذا
امكن بسبب كثرة حواسهم والاتهم واختلاف دواعيهم وا
واراداتهم وقوع الشر والفساد في اثناء ملاقاتهم و
معاملاتهم فتنبيههم على كيفية معاشرتهم وحفظ نظامهم
وانتظام امور معاشهم التي تسمى شريعة لطف واجب
ولما كان الباري تعالى سبحانه غير قابل للاحساس
الحسية فتنبيههم بغير واسطة مخلوق مثلهم غير
ممكن فبعثة الرسل واجبة اقول النبوة لغة مشتقة
من الانباء وهو الاخبار او من النبو وهو العلو
واصطلاحا بانه شخص انساني مؤيد من الله
بمعجزات ربانية وعلوم الهية مستغن فيها عن

واسطة

واسطة بشر واختلف في وجوبها فقال اصحابنا والمعتزلة
بذلك وخالفت الاشاعرة فيه وقد استدل المصنف بوجهين
الاول انه لما ثبت ان افعاله تعالى معللة بالغرض وان
الاغراض عائدة الى عبيده وهي منحصرة فيما فيه مصالحهم و
دفع مفاسدهم وذلك اما في معاشهم او معادهم ثم تلك
المصالح والمفاسد قسمان احدهما ما تستقل عقولهم بادراكه
كوجود الصانع وصفاته وحكمته وحسن بعض الاشياء
وقبح بعض وهذا قد يفتقر فيه الى التنبيه لجواز الغفلة
واستيلاء الشهوة والغضب وسلطان الهوى فيتغير
العقل في الملابس البدنية فلا يحصل المطلوب و
ثانيهما ما لا يستقل لكثرة من مصالح المعاش والاغذية
والادوية وكالعبادات وكيفياتها وهذا مما يفتقر
ضرورة الى التنبيه عليه والتنبيه في كلا القسمين لطف
لهم وكل لطف واجب الثاني لما كان الانسان بحيث
لا يستقل وحده بتحصيل مهمات معاشه بل يفتقر الى مشاركة
ومعاون في ذلك كان الاجتماع والملاقاة والمعاشرة
ضرورية وكانت مستلزمة لوقوع معاملة ومعاوضة
ثم انه لما كان سلطان الشهوة والغضب مستوليا على
الاشخاص ومحبة كل النفس بحيث يحب النفع ويكره
الانقياد امكن وقوع الشر والفساد بسبب ذلك في
تلك المعاملة فاقتضت الحكمة وجود سنة وعاد له فا

يرجع اليها عند وقوع التنازع والتؤدّى لوقوع الشر والفساد
الى هلاك اشخاص البشرية المستلزم ذلك لارتفاع النوع
المطلوب فى الحكمة بقاؤه ثم تلك السنة المسماة شريعة
لو فرض فوض تقريرها فوجب كونها صادرة من
الجانب الالهى ثم انه لما لم يكن البارى تعالى قابلا للاشارة
الحسية والمواجهة والمخاطبة وجب وجود واسطة
بينه وبينهم له وجه روحانى لتلقى الوحى الالهى و
وجه جسمانى يخاطب به الاشخاص البشرية وذلك
هو النبى فوجود النبى لطف ضرورى فى بقاء النوع
فكانه واجبا   اصل امتناع وقوع القبائح
والاخلال بالواجبات عن الرسل عليهم السلام وحيث لم يجوز
عن حد الاختيار لئلا تنفر عقول الخلق عنهم
ويثقون بما جاؤا به لطف فيكون واجبا وسمى
هذا اللطف عصمة فالرسل معصومون
لما فرغ من وجوب وجود النبى النبى شرع فى ذكر
صفاته وقد ذكر منها وجوب العصمة وقد اختلف
الناس فى ذلك فقال الخوارج بجواز صدور
الكفر عنهم لاعتقادهم ان كل ذنب صدر عمدا فهو
كفر وجوزوا عليهم تعمد الذنوب وقال اصحاب
الحديث وجمهور الاشعرية والحشوية يجوز عليهم
ماعدا الكفر من المعاصى الا الكذب فى اداء الرسالة

تقريبها الى الاشخاص لاستلزم تنازع
المذكور ايضا لاختلاف الاراء الاهواء فى ص

وقال المعتزلة والزيدية بجواز الصغائر عليهم ثم اختلفوا
فبعضهم يجوز على سبيل القصد لكنها تقع محبطة بكثرة
ثوابهم وعند بعضهم انه يجوز على سبيل التاويل
كما اول آدم عليه السلام حمل النهى عن النوع بارادة
الشخص فجوز وغيره من الاشخاص واتفق هولاء
كلهم على اختصاص المنع بزمان النبوة لا قبله وقال
اصحابنا الامامية انهم معصومون من اول العمر الى
آخره من الذنوب كلها صغائر وكبائر عمدا وسهوا
وهو الحق وكلام المصنف رحمه الله يحتمل الى مسلكين الاول
فى معنى العصمة وهو انها لطف يمتنع معه وقوع القبائح
والاخلال بالواجبات لا على جهة الجبر بل مع بقاء
الاختيار فاللطف جنس وقولنا يمتنع الى آخره فصل
يخرج به باقى الالطاف فانه مع تقريبها يجوز معها
المخالفة بخلاف العصمة وقولنا لا على جهة الجبر الى
آخره من تمام الحد بل هو رد على من حكم بان المعصوم
لا يقدر على المعصية وهو قول ابى الحسن الاشعرى و
بعضهم قال انه لا يتمكن من المعصية لخاصية نفسانية
او بدنية يقتضى امتناع المعصية منه والحق خلاف
ذلك اذ لو كان مسلوب الاختيار لزم ان لا يستحق
مدحا ولا ثوابا واللازم كالملزوم فى البطلان والملازمة
ظاهرة الثانية الدليل على وجوب عصمة الرسل ان حصولها

فعند بعضهم يجوز على السبيل السهو
لا العمد لكن لعلو الى درجتهم لا يواخذون

يقتدر

لطف وشرط فی حصول اتباعهم واللطف الذی هو شرط
فی الواجب واجب فالعصمة واجبة اما الصغری
فلانه علی تقدیر عدم العصمة تنفر القلوب
والعقول عن الرسل ویحصل الاستنکاف عن
اتباعهم وانهم لم یحصل وثوق باخبارهم عن الله
لجواز الکذب علیهم ع فلم یحصل الانقیاد لهم
مع وجودها یکون الامر بخلاف ذلک فتکون العصمة
لطفا وذلک هو المطلوب واما الکبری فلانه لو لم یجب
ما یتوقف علیه الواجب لزم خروج الواجب عن کونه
واجبا وهو باطل مقدمة کل مبعوث من حضرته
تعالی الی قوم لم یاتیهم بامر خارق للعادة خال عن
المعارضة مقرون بالتحدی موافق لدعواه لم یکن
لهم طریق علی تصدیقه ویسمی ذلک معجزة فظهور
معجزات الرسل واجب قیل لو قدم هذا البحث
علی ما قبله لکان اولی لانه شرط فی اصل النبوة والعصمة
شرط فی الاتباع وهو فی المرتبة الثانیة وفیه نظر لان
الامر بالعکس لان العصمة وصف ذاتی فی النبی یجب
تحققه لتجویز بعثته فیکون لحصول اتباعه الذی
یحصل بخلق المعجز بعده ویمکن ان یقال ان وجوب
المعجز شرط متفق علی وجوبه بخلاف العصمة وبالجملة
لا مناحة فی تقدیم ایهما مع اتفاقهما فی الشرطیة انتهی

قال

اقول

کان م

تقریر

تقریر هذا فاعلم ان فی کلام المصنف فاید تین الاولی
تعریف المعجز وهو امر خارق للعادة خال عن المعارضة
مقرون بالتحدی موافق لدعوی الآتی به وانما قلنا
امر ولم نقل فعل لیعم الاثبات والنفی فالاثبات کجعل العصا حیة
والنفی کسلب القدرة وبعد ذلک فهنا قیود الاول
خرق العادة فانه لو لم یکن خارقا کطلوع الشمس من المشرق
لم یدل علی الصدق وخرقه للعادة قد یکون فی جنسه کما
تلناه وقد یکون فی صفته کفصاحة القرآن الثانی
خلوه عن المعارضة فلانه لو لم یخل عن المعارضة بل کان
مقدورا لم یدل علی التصدیق کالسحر والشعبذة الثالث
اقترانه بالتحدی ای طلب المعارضة لتخرج کرامات الاولیاء
والارهاص الذی یفعله الله للدلالة علی قرب مجیء
نبی وکذا ما یفعله تکذیبا کقصة فرعون ابراهیم فانه
لما جعل الله النار بردا وسلاما علی ابراهیم قال انا
جعلها بردا وسلاما فجائته نار فاحرقت نصف دستته
لا غیر الرابع مطابقته للدعوی فانه لو لم یطابق لم
یدل ایضا کقصة مسیلمة لما دعا النبی صلی الله علیه واله
لعمیون فرد الله عینه فقیل له ادع له فدعا فذهبت
عینه الموجودة الثانیة انه یجب خلق المعجز علی ید
النبی صلی الله علیه واله لانه لما تساوت اشخاص الانسان
فی صلاحیة النبوة لم یکن الدال علی تعیین النبی الا المعجز

الاثبات م

نمرود م

المعجز م

فيكون خلقه ولجيًا والمط **قال** اصل محمد رسول
الله صلى الله عليه وآله لانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما الدعوى
فمعلومة بالتواتر واما المعجزة فكثيرة واظهرها القرآن
لان النبي ص تحدى به العرب فعجزوا عن معارضته
مع توفر دواعيهم وفرط فصاحتهم والى الآن لم
يقدر احد من الفصحاء على تركيب كلمات على منواله
فيكون معجزة فيكون محمد ص عليه وآله نبيا حقا

اقول سيدنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب نبي
حق لانه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده وكل من كان
كذلك فهو صادق في دعواه والمص رحمه الله لم يبين
الكبرى اما لظهورها او لكونها معلومة من البحث
السابق اما الصغرى فقد اشتملت على دعويين احدى
دعواه وهو معلوم بالتواتر المفيد للعلم ضرورة والثانية
انه اظهر المعجز على يده وهو كثير كانشقاق القمر ونبوع الماء
من بين اصابعه واطعام الخلق الكثير من الطعام
القليل والاخبار بالغيب وكلام الحيوان العجم الى
غير ذلك واظهرها القرآن العزيز الباقي فانه معجزة
لانه تحدى به العرب وعجزوا عن معارضته اما
تحديه اى طلبه الاتيان بمثله فلانه بلغ سائر
بريته في قوله فأتوا بسورة من مثله فأتوا بعشر
سور مثله مفتريات الى غير ذلك واما عجزهم

فلانه

اقامه

فلانه امرهم باتباعهم فابوا ذلك فخيرهم بين الاتيان
بمثل القرآن او مناجزة القتال فاختاروا القتال الذي
هو اشق عليهم من الاتيان بمثله مع ان الاتيان
بمثله كان اسهل عليهم لانهم اهل الكلام والفصاحة
المفرطة فعدولهم الى الاشق مع افادة الاسهل دليل
ظاهر على عجزهم اذ العاقل لا يختار ذلك حال قدرته
واختياره هذا مع الى الآن لم يقدر احد من الفصحاء
والبلغاء على تركيب كلمات على منواله او على ما يقاربه
فيكون معجزة وذلك هو المط فانه اختلف في علة
اعجاز القرآن فقيل للصرفة بمعنى انه تعم سلب قدرة
العرب او علومهم او دواعيهم عن الاتيان بمثله وقيل
لانه اسلوب خاص غير معهود لهم وقيل للفصاحة
البالغة وقيل لاشتماله على الفصاحة والبلاغة و
العلوم الشريفة وهو الحق وتحقيق ذلك في المطولات
واما الكبرى فلوجهين الاول ان المعجزة لما كان من فعل
الله تعم لغرض التصديق ولو لم يدل على صدق من ظهر على
يده لاستلزم ذلك كذبه فكان اظهارها حينئذ تصديقا
لذلك الكاذب وتصديق الكاذب قبيح عقلا
محال على الحكيم تعم الثاني انا نعلم ضرورة ان شخصا
لو حضر بين يدي ملك وقال انا رسول هذا الملك
اليكم ودليل صدقي في دعوى رسالته ان الملك ينزل

والفصاحة م

الاتم

عن سريره او يضع عما سريره الملك فعل ذلك عقيب
كلام ذلك فان المخاطبين عند ذلك يضطرون الى
تصديقه كذلك الشخص النبي لما ادعى النبوة وان الله يظهر على
يده كذا فظهر كما قال فان الضرورة تلجاءنا الى تصديقه
في دعواه هداية اذا كان محمد صلى الله عليه وآله
نبيا حقا يجب ان يكون معصوما فكل ما جاء به مما
لا يعارض العقل يجب تصديقه وان نقل عنه
شيء مما عارضه لم يجز انكاره بل يتوقف فيه الى ان
يظهر سره فشريعتنا التي هي ناسخة للشرايع باقية بقاء
الدنيا يجب الانقياد لها والامتثال لاحكامها
في هذه الهداية فوايد الاولى انه لما ثبت نبوة سيدنا
رسول الله محمد بن عبد الله وجبت عصمته وكلما
ثبت عصمته استحال الكذب عليه فيكون هو كذلك
واذا استحال الكذب عليه يجب تصديقه في
كل ما اخبر به عن الله سبحانه من الاحكام الشرعية
والاخبار عن القرون الماضية وعن الاحوال
الاتية يوم القيمة وغير ذلك الثاني ان ما ورد عنه
صلى الله عليه وسلم اما ان يكون موافقا للعقل او مخالفا له فالاول
يجب تصديقه فيه لتعاضد العقل والنقل ثم هذا
الموافق قسمان احدهما حكم العقل بوجوبه وثانيهما
حكم العقل بجواز طرفيه النفي والاثبات بحيث لم



يحكم بامتناعه وعلى كل تقدير يجب التصديق بذلك
كله والثاني وهو المخالف للعقل فنقول اذا تعارض
العقل والنقل فلا يجوز العمل بهما والا لزم الجمع بين النقيضين
ولا ترك العمل بهما والا ارتفع النقيضان ولا العمل
بالنقل واطراح العقل والا لزم اطراح النقل ايضا لان العقل
اصل للنقل لانه منتهى الى قول الرسول الثابت صدقه
بالعقل فيكون اصلا له فلم يبق الا العكس وهو العمل بالعقل
واما النقل فلا يطرح بل للعلماء في ذلك مذهبان احدهما
ان يتوقف فيه الى ان يظهر سره او يفوض علمه الى الله و
ثانيهما ان يأول تأويلا لا ينكره العقل كقوله يد الله فوق
ايديهم فان العقل يمنع ظاهر اليد لامتناع الجاسمية عليه تع
والمفروض ان النقل صحيح فحملنا اليد على القدرة وذلك
لا ينكره العقل الثالث ان شريعة نبينا ص ناسخة لجميع ما
تقدمها من الشرايع والنسخ هو رفع حكم شرعي بدليل اخر
شرعي متراخ عنه على وجه لولاه الثاني لبقي الاول وذلك
جايز عقلا لان الاحكام شرعت لمصلحة العبيد والمصلحة
قد يتغير فيتغير الحكم التابع لها كالمريض الذي يتغير معالجاته
بحسب تغير الامراض المعتورة عليه وواقع نقلا فان الشرايع تشتمل
على احكام كثيرة فيها ناسخ ومنسوخ هذا وقد جاء في
التورية احكام كثيرة دخلها النسخ يطول الكلام بذكرها
فبطل قول اليهود لعنهم الله بعدم جوازه ومع ذلك كله

لما ثبت نبوة محمد صلى الله عليه واله بالادلة المذكورة
ولاشك ان ذلك يستلزم نسخ جميع ما تقدمها
فيكون كذلك وهو المطلب الرابع ان شريعة نبينا
ص باقية ببقاء الدنيا لا يتطرق النسخ الى جملتها
بشريعة غيرها لقوله تعـ وخاتم النبيين وقوله
ع لا نبي بعدي ولاجماع المسلمين على ذلك الخامس
انه يجب الانقياد والامتثال لشريعته ع لقوله تعالى
فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم
ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا
تسليما وذلك عام بالنسبة الى كل الاشخاص لقوله تعالى
وما ارسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيرا قال
اصل لما امكن وقوع الشر والفساد وارتكاب المعاصي
بين الخلق وجب في الحكمة وجود رئيس قاهر آمر بالمعروف
ناه عن المنكر مبين لما يخفى على الامة من غوامض
الشرع منفذ لاحكامه ليكونوا الى الصلاح اقرب
ومن الفساد ابعد ويأمنوا من وقوع الفتن فكان
وجوده لطفا وقد ثبت ان اللطف واجب عليه تعـ
وهذا اللطف يسمى امامة فتكون الامامة واجبة
اقول لما فرغ من بحث النبوة شرع في الامامة ولما
كان التصديق بشيء مسبوقا بتصوره وجب تعريف
الامام اولا ثم النظر في احكامها فنقول الامامة

رياسة

رياسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص انساني
على وجه التبع والخلافة فالرياسة جنس قريب لها
وتقييدها بالعموم فصل يخرج به رياسة القضاة
والولاة في بلد خاص او محل خاص وقولنا في امور الدين
خرج رياسة ملك عمت رياسة الدنيا خاصة وقولنا
والدنيا خرج رياسة العلماء وقولنا لشخص انساني
التنوين فيه للوحدة وفيه اشارة الى وجوب وحدة الامام
في كل عصر وانه شخص معهود معين لا اي شخص كان
وقولنا على وجه التبع والخلافة ليخرج النبوة فانها ايضا
رياسة عامة على الوجه المذكور فلا بد من فصل يخرجها
اذا تقرر هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في وجوب
نصب الامام فانكره بعض الخوارج وقال بوجوبها
في انه هل هو عقلي او سمعي فقال الاشاعرة واكثر المعتزلة
بالثاني وقال ابو الحسين البصري والكعبي والجاحظ و
اصحابنا بالاول لكن اصحابنا قالوا على الله اي يجب في
حكمته تعالى نصب رئيس لنا واولئك قالوا على الخلق
اي يجب على الخلق نصب رئيس لدفع الضرر عنهم و
الدليل على مذهب اصحابنا ان نصب الامام لطف
للمكلفين واللطف واجب على الله فنصب الامام واجب
عليه واما الكبرى فقد سبقت واما الصغرى فلكون
الاول لانه لما استولى سلطان الشهوة والغضب على

٢ اكثر الناس ثم اختلف القائلون بوجوبها

المكلفين ومحبة كل منهم لحصول مراده وكراهته لغوايته
وميل الطباع الى الظلم ونفورها عن الانظلام امكن
وقوع الشر والفساد بينهم فيستولى بعضهم على بعض
ويقع الهرج والمرج المؤديان الى هلاكهم وقد علم
كل عاقل نزع الهوى عن قلبه علما تجربيا انه متى كان
رئيس قاهر آمر بالمعروف ناه عن المنكر اخذ على ايدى الجناة
حاسم لجراءة الطغاة ارتفع ذلك الشر والفساد وكانوا
الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد وذلك هو المراد
باللطف كما مر فيجب وجوده فى الحكمة وهو المطلوب الثانى
انه قد تقدم وجوب وجود شريعة قائمة بالعدل بين
الخلق فى سائر ما يحتاجون اليه فظاهر ان الكتاب
العزيز غير مشتمل على كل حكم جزئى يحتاج اليه وكذلك
متواتر السنة فوجب وجود شخص حافظ لجزئيات
الاحكام مبين لغوامض الشرع قائم مقام صاحب
تلك الشريعة المتكفل ببيانها وذلك هو الامام
فيكون وجوده لطفا وهو المطلوب وهنا ايرادات
كثيرة وجوابها ذكرناها فى كتاب اللوامع من اراد
فليقف عليها ولما كان علة الحاجة الى الامام
عدم عصمة الخلق وجب ان يكون الامام معصوما
والا لم يحصل غرض الحكيم اختلف الناس فى
وجوب عصمة الامام فنفاه الكل الا اصحابنا

الامامية

بالمعروف م

٥٧

الامامية واستدل المصنف على الوجوب بان العلة
الموجبة لنصب الامام هى جواز الخطاء على المكلفين
لانه لو فرض عدم ذلك لما كان الوجوب حاصلا فاذا
فرض الامام جائز الخطاء وجب وجود رئيس له والكلام
فى الاول فيلزم وجود ائمة غير متناهية وهو باطل
لا يلزم من جواز الخطاء على الامام فلا يكون جائز
الخطاء وذلك هو المراد بالعصمة واجبة وهو المطلوب
اصل لما كانت عصمة الامام غير مؤدية الى
الجاء الخلق الى الصلاح امكن وقوع الفتنة والفساد
بسبب كثرة الائمة فيكون الامام واحدا فى سائر الاقطار
ويستعين بنوابه فيها الاصل كثرة على انه لا يجوز
تعدد الائمة فى زمان واحد خلافا للزيدية
فانهم جوزوا قيام امامين فى عصر واحد فى
بقعتين متباعدتين اذا استجمعا لشرائط الامامة
والحق خلافه لان وجود الامام نفسه غير ملجاء
للخلق الى دفع الفساد مع وجوده فلو تعدد لزم
نقص الغرض من نصبه اذ لو اجتمع فى زمان
واحد امامان فرغب بعض الناس الى احدهما
وبعضهم الى الآخر والفرض ان كلا منهما يجوز
له عقد الامامة لنفسه فيقتل مخالفيه فيقع
الفساد وايضا لو جاز قيام امامين فى زمان واحد لحكم

ح فى الثانى كالكلام م

فيكون المعصية م

لما بينا فى التعريف اللطف انه لا يبلغ الالجاء و ح جاز وقوع الفتنة والفساد م

لزم المحال م

لانهما متساويان فلا اولوية لاتباع احدهما دون الآخر فاما
ان يتبعا معاً فهو محال لجواز اختلافهما او يتبع احدهما
فيلزم الترجيح بلا مرجح او لا يتبعا وهو يبطل الوجوب
وجود الرئيس المستلزم لوجوب اتباعه ان قيل اذا
كان واحداً فكيف يكون حاله مع المكلفين بعيدي
الدار عنه قلنا يستعين بنوابه على انفاذ اوامره
ونواهيه هداية لما كانت العصمة امراً خفيا لا
يطلع عليه الا علام الغيوب لم يكن للخلق طريق
الى معرفة المعصوم فيجب ان يكون منصوصاً عليه من
قبل الله تعالى او من قبل نبي او من امام قبله
اختلف الناس في الطريق الى تعيين الامام
بعد اتفاقهم على ان النص من الله او من النبي صلعم
او من امام طريق الى ذلك فقال اهل السنة
يحصل ايضا بالبيعة والاختيار وقال الزيدية
بالقيام والدعوة فعندهم الشرائط خمسة العلم باحكام
الشرع والزهد والشجاعة والقيام والدعوة
وان يكون من ولد الحسين عليه السلام علويا او احدهما
وقال اصحابنا لا يحصل الا بالنص لا غير وذلك
لان العصمة شرط في الامامة كما تقدم وهي امر خفي
لا يطلع عليه الا علام الغيوب وانما قلنا ذلك
لان صلاح الظاهر غير كاف في العصمة بل لا بد مع

ذلك من صلاح الباطن لان الاعمال في معرض الرياء
والسمعة والنفاق فلولا النص على العصمة لم يكن
لنا طريق الى معرفتها ثم النص قد يكون من الله وهو
قسمان احدهما قولي وهو اللفظ الدال على المراد دلالة
ظاهرة بذاته وهو الجلي او لا بذاته بل مع ضم مقدمة اخرى
او مقدمات وهو الخفي وثانيهما فعلي وهو خلق
المعجز على يده عقيب دعواه وقد يكون من الرسول او
من امام قبله وهو قولي ينقسم الى قسميه المذكورين
وفعلي كافعال تشعر اشعاراً ظاهراً بالدلالة على المعنى
مقدمة لما ثبت ان العصر لم يخل من معصوم فكل
امر اتفق عليه الامة في عصر ما لا يخالف العقل كان حقا
فاجماع الامة حق انما ذكر المصنف هذه المقدمة
هنا لانها احد مقدمات الدليل الآتي والاجماع الآن
عبارة عن اتفاق العلماء من امة محمد صلعم على امر من
الامور ولم يخالف في كونه حجة احد الا النظام واستدل
الجمهور على حجيته بقوله عليه السلام لا يجتمع امتي على
خطاء واما اصحابنا فلما كان الامام واجب الوجود
في كل عصر وهو واجب العصمة وسيد العلماء فاذا
فرض اتفاق العلماء كلهم في اي عصر كان فان قوله
داخل في قولهم فيكون ذلك الاجماع حقاً لا
ستحالة الخطاء على الامام فدليل حجية الاجماع

وهو قوله عليه السلام واعلم ان الامر المجمع عليه يجب ان [ان يكون]
مخالفا للعقل فانه لو خالفه لوجب المصير الى الدليل
العقلي قال اصل لما ثبت وجوب عصمة الامام ولم
تثبت العصمة في غير الائمة الاثني عشر باتفاق الخصم
فثبت امامة الاثني عشر لعصمتهم فيجب متابعتهم
على كل احد اقول لما فرغ من شرط الامامة شرع في
تعيين الائمة وهو الاثني عشر عليهم السلام علي
والحسن والحسين وعلي ابنه ومحمد بن علي وجعفر
بن محمد وموسى بن جعفر وعلي بن موسى ومحمد
بن علي وعلي بن محمد والحسن بن علي والخلف
الحجة محمد بن الحسن صلوات الله عليهم اجمعين
وتقرير الدليل انا نقول كلما وجب كون الامام
معصوما كان هؤلاء عليهم السلام هم الائمة
لكن المقدم حق فالتالي مثله اما حقيقة المقدم
فقد تقدم الدلالة عليها واما بيان الشرطية فلانه
لولاه لزم خرق الاجماع وهو باطل بالتقدم وذلك
لان القائل قائلان اما شارط العصمة فالائمة
هؤلاء او غير مشترط فالائمة غيرهم فالقول
بوجوب العصمة والائمة غيرهم لم يقل به احد
فيكون خارقا للاجماع فيكون باطلا وهو
المطلوب واعلم ان المص رحمه الله اقتصر من الادلة

على هذا الدليل وهنا ادلة اخرى فلنشرع الى بعضها
الاول قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الرسول [اطيعوا الله و]
واولي الامر منكم فالمراد اما من علمت عصمتهم او لا
والثاني باطل والا لزم الامر بطاعة جايز الخطاء امرا
مطلقا وهو قبيح لا يصدر من الحكيم فالاول هو
المراد وكل من قال بذلك قال انهم المعصومون ويؤيده خبر
جابر الانصاري عن النبي صلى الله عليه وآله لما سأله
من اولي الامر فقال هم خلفائي يا جابر اولهم اخي
علي ثم الحسن ثم الحسين وعد تسعة من ولد
الحسين عليهم السلام الثاني قوله تعالى وكونوا
مع الصادقين وتقريره كما تقدم الثالث ان كل
واحد منهم ادعى الامامة وظهر المعجز على يده وكل
من كان كذلك فهو امام والكبرى سبق تقريرها
في النبوة واما الصغرى فقد تواترت الامامية بنقل
خبرها الرابع نقلت الامامية تواتر النص الجلي
على علي عليه السلام من النبي صلى الله عليه وآله
كقوله هذا خليفتي عليكم وقوله انت ولي كل مؤمن
بعدي وقوله سلموا عليه بامرة المؤمنين و
نص علي عليه السلام على الحسن والحسين
عليهم السلام ونص كل واحد من الباقين على
من بعده فيكونوا ائمة وهو المطلوب الخامس نقل

للجمهور عن جابر بن سمرة عن النبي صلى الله عليه وآله
انه قال يكون بعدي اثنا عشر اميرا كلهم من قريش ونقل
عن ابن مسعود انه قال لما سئله سائل هل عهد اليكم نبيكم
كم يكون من بعده خليفة قال نعم اثنا عشر عدد نقباء
بني اسرائيل وكل من قال بهذا العدد قال انهم الائمة
السادس روى سلمان الفارسي عن النبي صلى الله
عليه وآله انه قال الحسين عليه السلام هذا ولدي
امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم الرابع
وورد في التورية ان الله تعالى قال لابراهيم عليه
السلام قد اجبت دعائك في اسمعيل وعظمته جدا
جدا وسيلد اثنا عشر عظيما الناس قوله تعالى
واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله
من المؤمنين والمهاجرين وجه الدلالة انهم
اقرب الى النبي صلى الله عليه وآله من كل من ادعى
الامامة وكل من كان كذلك كانوا ائمة
فهم المط اما الصغرى فظ ان قلت العباس
واولاده اقرب قلنا ممنوع اذ هو عم من الاب
لا غير وعلي عليه السلام ابن عم من الابوين
ان سلمنا لكنه خرج بالدليل المشترط للعصمة
والافضلية والحسنان ابنا رسول الله لتحريم
نكاح بناتهما عليه فيكونوا اقرب واما الكبرى

فلا آية تدل اولوية اولى الارحام اما في كل ما للرجل ان يتصرف
فيه او بعضه فان كان الاول لزم انتقال ولاية رسول
الله اليهم قضية للعموم وان كان الثاني فالبعض اما
الولاية او غيرها والثاني بطل لعدم القرينة فيكون
هو الولاية بدلالة قرينة قوله تعالى النبي اولى بالمؤمنين
من انفسهم وولاية النبي صلى الله عليه هي الولاية المقصودة
من الاستدلال التاسع تواتر النقل عن النبي صلى الله عليه
اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل
بيتي لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ما ان تمسكتم بهما
لن تضلوا ان قلت هذان الوجهان يعمان كل اهل
البيت فيصح قول الزيدية قلت ممنوع فان اشتراط
العصمة يخرج من عداهم خصوصا وقد جعل التمسك بهما
مانعا من الضلال وذلك لا يتم الا فيمن تحققت عصمته
وكل من قال بذلك قال ان المراد الاثنا عشر قال بديع
سبب حرمان الخلق عن امام الزمان ليس من الله
لانه لا يخالف مقتضى حكمته ولا من الامام لعصمته
فيكون من رعيته وما لم يزل سبب الغيبة لم يظهر
والحجة بعد ازاحة العلة وكشف الحقيقة لله تعالى
على الخلق والاستبعاد في طول عمره مع ثبوت امكانه
ووقوعه في غيره جهل محض لما اعتقد اصحابنا
وجوب الامامة في كل زمان وتواتر نقلهم عصمة الائمة

لله

قدم

فی الاثنا عشر وان الثانی عشر علیه السلم وُلِدَ وانه قد شاهده
جماعة منهم نفید قولهم العلم بنص ابیه علی غیبته
علیه السلم وانهم نقلوا عنه مسائل وفتاوی وکان له
نواب یصدر الامر منهم عنه علیه السلم ثم انه بعد
ذلک غاب واستتر وانقطعت تلک السفارة والمنا[ظرة]
له علیه السلم وجرت همم الخصوم الی الطعن اولا
فی تلک القاعدة الموجبة لوجود الامام فی کل وقت
بانه غیر ظاهر بالاتفاق ولا نا[ف]ذ ولا آمر وثانیا بعد
تسلیم تلک القاعدة بالسؤال عن علة الغیبة
اذ العبث والقبح عندکم منفیان عن الحکیم تعم
وثالثا بمنع امکان بقاء شخص هذه المدة الطویلة
وله هذا العمر الخارج عن العادة فاجاب اصحابنا
اما عن الاول فبمنع انخرام تلک القاعدة وانما
یتم ذلک لو لم نقل بوجوده وتدبیره ومشاهدته
قولکم بانه غیر ظاهر ولا نافذ ولا آمر قلنا
ذلک غیر قادح فان نفس وجوده لطف وتصرفه
لطف آخر فاللطیفة حاصلة حال ظهوره وغیبته
وهما بالنسبة الی معتقدیه سیّان کحال النبی صلی
الله واله فی استتاره وجماعة بانه لیس من الله الحکمة
وامر الامام لعصمته بل من الرعیة لسوء اختیارهم
وعدم قبولهم واذعانهم واذا کان کذلک یکون

فی الغار وحال غیبة جماعة من الانبیاء عن امتهم واما عن الثانی فاجاب المصنف ره

الغیبة

الغیبة حاصلة ما دامت العلة حاصلة وانما تکون
الحجة بعد ازالة السبب المانع من الظهور واجاب
غیرهم بان السبب لیس معلوم لنا اذ لا یجب علینا
معرفة علة خلق کل شئ فنعرف علة خلق الحیات و
العقارب وغیرها تفصیلا بل یکفی الاجمال بان الحکیم
لا یفعل الا لغرض صحیح وح جاز ان یکون ذلک المصلحة
استاثر الله بعلمها وفی قول المص وکشف الحقیقة
لله ایماء الی هذا الجواب فیما اظنه واما عن الثالث
فبانه ممکن والله تع قادر مختار فدفعه جهل محض
ومکابرة لصریح العقل وخروج عن الملة هذا مع
انه قد وجد اضعاف عمره علیه السلم ولما فی حق الاشقیاء
کالسامری والدجال واما فی حق السعداء فکنوح
عم والخضر تبصرة لما کان الانبیاء والائمة یحتاج
الیهم الامة للتعلیم والتادیب وجب ان یکونوا
اعلم اشجع ولما کانوا معصومین وجب ان یکونوا
اقرب الی الله تع لعم ولما کان الامام من رعیة
النبی علیه السلم وجب ان یکون النبی نسبته
فی الفضل الکامل ~~[illegible]~~ الی الامام
کنسبة الامام الی الرعیة ولکن هذه التبصرة مسائل
الاولی انه یجب کون الانبیاء والائمة افضل
من کل واحد واحد من الامة والمراد بالافضل

وم

الی ح الامام

وم

ان يكون اجمع لخصايص الكمال كما وكيفا وانما
قلنا بوجوب ذلك لان العلة فى وجوب رياستهم
نقص الرعية واحتياجهم الى التعليم و التاديب
فلو لم يكن المحتاج اليهم افضل لما تحقق معنى جهة
الاحتياج اليهم لكن الغرض خلافه ذلك فلا بد
فى وجوب كونهم افضل من رعاياهم ان يكونوا
اعلم واشجع واكرم الى غير ذلك من الخصايص التى
انه يجب كونهم اقرب الى الله تعالى بمعنى انهم اكثر ثوابا
او بمعنى انهم اكثر حظوة عنده بارادة الخير لهم
او بمعنى انهم اكثر استحقاقا لمراتب التعظيم والتبجيل
ولا شك ان المعانى كلها لازمة ومعلولة للقيام هذه ح
بكمال الطاعات واجتناب المقبحات الذى هو
معنى التقوى لقوله ان اكرمكم عند الله
اتقيكم اذا عرفت هذا فاعلم انه لما وجب عصمة
الانبياء والائمة وجب حصولهم على كمال الطاعات
واجتناب كل المقبحات فلا جرم كانوا اقرب بالمعانى
المذكورة الثالثة انه تقدم وجوب كون الامام
افضل من رعيته لما قلنا من الاحتياج اليه
ولانه لولاه لكان اما مساويا فيلزم الترجيح بلا
مرجح او مفضولا وهو قبيح عقلا وشرعا لقوله
تع افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدى الا احق ح
ان

ان يهدى فما لكم كيف تحكمون اذا عرفت
هذا فالامام لما كان من رعية النبى صلى
الله عليه لانه محتاج اليه فى التكميل وجب كون النبى ح
افضل منه لما قلناه هذا تقرير كلام المص رحمه الله
وليست فيه هضم لمنصب الامامة كما توهم
له كما ظنه بعضهم حتى قال ان عليا عليه السلام
نفس النبى صلى الله عليه وآله لقوله تع وانفسنا وانفسكم لقوله ح
فى آية المباهلة واذا كان نفسه لا يكون نسبته
اليه كنسبة الرعية فى النقص قلنا كونه نفسه
او كنفسه لا يمنع احتياجه اليه فى تحصيل الكمالات من ح
العلمية والعملية الذى هو مرادنا فان النبى افضل وح
منه بذلك الاعتبار ومن تصفح كلام على عليه
السلام ظهر له حقيقة ما ذكرنا كقوله
وقد قيل له لقد اوتيت علم الغيوب العيب فقال
ليس ذلك بعلم غيب ... ليس ذلك بعلم غيب
انما هو علم علمه نبيه ثم علمنيه وكقوله فى الله ح
وصف حاله مع النبى صلى الله عليه وآله يرفع لى كل يوم
علما من اخلاقه الى غير ذلك والحكم الفاصل بينهما
ما حكاه على عليه السلام انه قال له يا على انك
تسمع ما اسمع وترى ما ارى لكنك لست بنبى
وانما انت وصى واعلم ان كلام المصنف الذى قررناه

يتوجه في امام نسب الى نبي شريعته واما بالنسبة
الى غير شريعته فلان ائمتنا عليهم السلام لو قال
ان نسبتهم اليه اي كان نسبته رعيته اليه حتى يكون
علي بن ابي طالب عليه السلام نسبته الى انبياء
بني اسرائيل كذلك كلا وحاشا بل عند جماعة من
اصحابنا ان ائمتنا عليهم السلام افضل من جميع الانبياء
عدا محمد صلى الله عليه وآله وعند بعضهم الا اولي
العزم منهم وتوقف شيخنا المفيد في ذلك والحق
ان عليا عليه السلام افضل من كل واحد الا رسول
الله صلى الله عليه وآله واما باقي الائمة فهم افضل
من عدا اولي العزم واما اولو العزم فعندي
في ذلك توقف والله اعلم **الفصل الرابع في المعاد** ان الله
تعالى خلق الانسان واعطاه العلم والقدرة والارادة
والادراك والقوى المختلفة وجعل زمام الاختيار
بيده وكلفه بتكاليف شاقة وخصه بالالطاف
الخفية والجلية لغرض عائد اليهم وليس ذلك
النوع كمال لا يحصل الا بالكسب اذ لو امكن بلا واسطة
لخلقهم عليه ابتداء ولما كانت الدنيا هي دار
التكليف فهي دار الكسب يعمر الانسان فيها
مدة يمكن تحصيل كماله فيها ثم يحول الى دار
الجزاء وتسمى دار الآخرة اقول المعاد مفعل مشتق

من العود

من العود وصيغة مفعل يجيء للزمان والمكان
اي زمان العود او مكانه والمراد به هاهنا الوجود
الثاني للابدان وعود النفس اليها بعد مفارقتها
اذا تقرر هذا فاعلم ان الله تعالى خلق الانسان في
احسن تقويم كما حكاه في كتابه الكريم فعدل امزاجه
بحسب ما يقتضيه نوعه للافعال المطلوبة منه
فزاده بعد تعديل اركان بدنه افاضة النفس الناطقة
وتعلقها ببدنه وجعل لها تصرفا في ذلك البدن
ووهبه قوى مختلفة تنقسم الى مدركة ومحركة
اما المدركة فاما للكليات وهي القوة العقلية
المحصلة للعلوم واما للجزئيات فاما ظاهرة وهي السمع
والبصر والشم والذوق واللمس واما باطنة وهي خمس
ايضا الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتفكرة
واما المحركة فهي اما اختيارية اما باعثة فاما ان تحث

(margin: او طبيعية والاختيارية م)

على جلب النفع وهي الشهوانية او على دفع الضرر
وهي الغضبية واما فاعلية وهي القدرة التي تفعل
بانضمام الارادة اليها والطبيعة اما غاذية او مولدة
وتخدمها قوى اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة
والدافعة فتبارك الله احسن الخالقين ثم انه جعل
زمام الاختيار بيده ولم يجعله مرخى العنان
مهملا كغيره من الحيوانات بل كلفه بتكاليف

شاقة وخصه بالطاف خفية كالعقل الذي
يعلم به حسن الافعال وقبحها وجلية كبعث
الرسل ونصب الائمة ثم انه لما استحال على هذا الفاعل
الحكيم العبث وفعل القبيح وجب ان يكون ذلك
الخلق والانشاء لغرض لا يعود الى الفاعل الحكيم
لاستغنائه وكماله فوجب عوده الى هذا الانسان
وليس مفسدة لاستحالة ذلك على الحكيم فيكون
مصلحة له وليست الا نوع كما هو المنافع الدائمة
المقارنة بالرضا منه تعالى كما قال ورضوان من
الله اكبر لكن ذلك لا يحصل الا بالكسب لان العقل
الصريح يحيل الرضوان والتعظيم لغير مستحقه
ولانه لو امكن حصوله بدونه لخلقه عليه ابتداء
وكان توسط التكليف عبثا تعالى الحكيم عنه
فاذن المقصود بالذات الفوز بتلك السعادة والحصول
على ذلك الرضوان المستحق ذلك بالكسب فيكون لذلك
الانسان حالان احدهما للكسب وهي الدار الدنيا
وثانيهما للجزاء وهي الدار الآخرة المعبر عنها بالمعاد
كما يعبر عن الاولى بدار التكليف قال الذي
يشير اليه الانسان حال قوله انا لو كان عرضا
لاحتاج الى محل يتصف به لكن لا يتصف بالانسان
شيء يتصف بالضرورة بل يتصف هو باوصاف غيره

للتعظيم والتبجيل بل اعظم من ذلك فهو الغرض صح

مقدمته

فيكون

فيكون جوهرا ولو كان هو البدن او شيئا من جوارحه
لم يتصف بالعلم لكنه يتصف به بالضرورة فيكون
جوهرا عالما والبدن وساير الجوارح الآلته في الافعال
ونحن نسميه ههنا الروح اقول لما كان المعاد هو الوجود
الثاني للانسان افتقرنا الى معرفة الانسان واختلف
الناس فيه اختلافا كثيرا لا يكاد ينضبط لكن حاصله
يرجع الى انه اما جوهر او عرض والجوهر اما جسماني او لا
فالاقسام ثلثة الاول ان يكون عرضا فقيل هو المزاج المعتدل
وقيل هو الحياة وقيل تخاطط الاعضاء وتشكل البدن
الثاني ان يكون جسما او جسمانيا فقيل الهيكل المحسوس
وقيل الاخلاط الاربعة وقيل احد العناصر الاربعة
فكل ذهب اليه قوم وقال النظام جسم لطيف داخل
البدن وقال الراوندي جزء لا يتجزى في القلب وقيل
الروح وهو جسم مركب من بخارية الاخلاط والمحققون
من المتكلمين قالوا انه اجزاء اصلية في البدن
باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليها الزيادة
والنقصان وهو الاقرب الثالث ان لا يكون جسما ولا
جسمانيا وهو المعبر عنه بالروح وهو قول الحكماء
وبعض المعتزلة وبعض الامامية واختاره المص
واستدل على ابطال القسمين الاولين ليثبت مطلوبه
اما الاول فلان العرض قائم بغيره فيحتاج الى محل

الروح صح

يكون صح

يقوم به يكون ذلك المحل موصوفا بذلك العرض لكن
الانسان لا يتصف بشئ وهو معلوم ضرورة بل
الانسان يكون موصوفا باوصاف مغايرة له فلا يكون
عرضا وهو المط واما الثانى وهو ان يكون جسما او جسمانيا
كهذا البدن او شئ من اجزائه واستدل على نفيه
بان الانسان موصوف بالعلم ولا شئ من البدن او
من اجزائه موصوفا بالعلم فلا يكون الانسان هذا البدن
ولا شئ من اجزائه اما الصغرى فظم ولانه انما كان
انسانا بادراك الكليات لا بادراك الجزئيات لانه
ما من حيوان الا يشاركه فى ادراك الجزئيات واما
ادراك الامور الكلية فشئ يمتاز به عن باقى الحيوانات
واما الكبرى فلوجهين الاول ان العلم حصول
صورة المعلوم فى العالم فاذا حصل صورة الكلى فى
الجسم او جزء منه لزم ان يكون الكلى جزئيا لان
جزئية المحل يستلزم جزئية الحال فيه الثانى ان
الانسان يعلم البسيط كالنقطة والوحدة فيكون
علمه به ايض بسيطا لوجوب مطابقة العلم للمعلوم
واذا كان العلم بالبسيط بسيطا وجب ان يكون
محله ايض بسيطا لاستحالة حلول البسيط فى
المركب ولا شئ من هذا البدن او جزئه بسيط فلا يكون
عالما به فلا يكون انسانا وهو المط وهذا التقرير منى

هذا م

على ان العلم حصول صورة المعلوم بسبب القوة العزيزية
التى فى القلب المسماة بالعقل وح جاز ان يكون الة
العالم بالكلى والبسيط هذا البدن او اجزاء صلبته
فيه وايضا مبنى على نفى الجزء الذى لا يتجزى والخصم
قد اثبته وقوله فيكون جوهرا عالما لما ابطل كونه
عرضا او هذا البدن او شيئا منه قال بعد ذلك فهو
عنده جوهر مجرد عالم متعلق بهذا البدن تعلق التدبير
وهذا البدن واجزاؤه آلة له يتصرف به فى افعاله
ويسمى ذلك الجوهر بالروح قالوا واليه الاشارة بقوله
تعم يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربى
قال مقدمة جمع اجزاء بدن الميت وتاليفها
مثل ما كان واعادة روحه المدبرة اليه يسمى حشر
الاجساد وهو ممكن والله تعم قادر على كل الممكنات
وعالم بها والجسم قابل للتاليف فيكون قادرا
عليه اقول حشر الاجساد وهو عبارة عن جمع اجزاء
البدن بعد تفرقها وتعلق الروح به كما كان اولا
واختلف فى امكان ذلك والاكثرون وجدوا انه اذ ان
موقوف على مقدمتين احديهما كونه قادرا و
ثانيهما كونه عالما بالجزئيات ليعيد الجزء المعين الى
الشخص المعين وقد تقدم بيان ذلك كله ولكون
الامكان موقوفا عليهما بين المقدمتين

فى العالم وللخصم ان يمنع
ذلك لجواز ان يكون اضافة
بين العالم والمعلوم م

لم يذكر المعاد الجسماني في موضع من القران الا واورد فيه
تذكرها كما في قوله وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال
من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها
اول مرة وهو بكل خلق عليم اصل الانبياء باسرهم
اخبروا بحشر الاجساد وهو موافق للمصلحة الكلية
فيكون حقا لعصمتهم والجنة والنار المحسوستان كما
وعد وابه حق انهم ليستوفي المكلفون حقوقهم
من الثواب والعقاب وكذلك عذاب القبر و
الصراط وتطاير الكتب وانطاق الجوارح وغيرها
ما اخبروا به حق لامكانها واخبار الصادق بها اقول
في هذا الاصل مسائل الاولى وجوب حشر الاجساد
لما تقدم بيان امكانه والممكن لا يجب وقوعه
الا بسبب خارجي ودليل وجوبه ان الانبياء عليهم
السلام اخبروا بوقوعه وكلما كان كذلك فهو واجب
الوقوع اما الصغرى فظاهر لمن نظر في الكتب الالهية
وتواتر النقل عنهم خصوصا كتابنا العزيز واما
الكبرى فلعصمتهم الدافعة للكذب عنهم هذا
مع ان ذلك موافق للمصلحة الكلية كما تقدم تقريره
من الغرض في خلق الانسان الثانية يجب اعتقاد
وجود الجنة والنار المحسوستين لدلالة القران
على ذلك كقوله تعالى في الجنة اعدت للمتقين

والاعداد

والاعداد يستلزم الوجود وقوله النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة وايضا
ليستوفي المكلفون حقوقهم من الثواب والعقاب
وانما قيدناهما بالمحسوستين ليندفع بذلك تاويل
منكري المعاد الجسماني بحمل الوعد على الروحاني [والوعيد]
وهو باطل لانا نعلم ضرورة من دين محمد صلعم انه
كان يقول بالمعاد الجسماني والجنة والنار ويحكي
ما فيهما من الماكل والمشرب والمنكح واثر دخلها
فانكار ذلك خروج عن الملة الثالثة يجب اعتقاد
وقوع هذه الامور وهي عذاب القبر ونعيمه
والحساب والصراط والكتب وانطاق الجوارح
وكيفيات النعيم والجحيم وغير ذلك لانها امور
ممكنة موافقة للمصلحة واللطفية والصادق
المعصوم اخبر بها وكل ما كان كذلك فهو حق
قال هداية اعادة المعدوم محال والا لزم
تخلل العدم في وجود واحد فيكون الواحد اثنين
ولما كان حشر الاجساد حقا وجب ان لا يعدم
اجزاء ابدان المكلفين وارواحهم بل يتبدل التاليف
والمزاج والفنا المشار اليه كناية عنه اقول
في هذه الهداية مسئلتان الاولى اختلف في ان
الشيء اذا عدم عدما محضا صار نفيا صرفا

هل يمكن من المعتزلة اعادته بعينه وتشخصه
او لا بل يوجد مثله قال الاشاعرة والمثبتون من
المعتزلة بالاول وقال الحكما وابو الحسين البصري
والمصنف بالثاني فبعض الناس ادعى الضرورة
على استحالة اعادته والمص استدل بانه
لو امكن لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه
واللازم كالملزوم في البطلان بيان الملازمة
ان الموجود في الزمن الاول لو عدم في الزمن الثاني ثم اعيد في الزمن الثالث فان
كان الوجود الثالث هو بعينه الوجود الاول تخلل
العدم في الثاني بين الوجود ونفسه وان كان غيره
لم يكن المعاد عين المبتدا بل مثله قيل فيه نظر
لجواز ان يكون الوجود الثاني هو عين الاول بالماهية
والظ ان مرادهم باعادته هو ايجاده ثانيا بوجود
مساو للاول وقد حصل من الحق ان يقال ان اريد
باعادة المعدوم اعادته مع جميع لوازمه وعوارضه
المشخصة وغيرها تم الدليل وان اريد اعادته بعينه
المشخصة لم يتم لما قلنا ان الوجود زايد على الماهية
اما اذا قلنا انه نفس الماهية فالدليل تام احتج
المجوزون بانه لو امتنع لكان اما لذاته فلم يوجد
اصلا لا اولا ولا ثانيا وان كان لغيره جاز
زوال ذلك الغير فيصح وجوده نظرا الى ذاته

لجيب

اجيب بانه يمتنع لامر لازم للماهية وهو كون
الوجود بعد العدم ولا شك في لزومه فامتناعه
لاجل هذا اللازم لا يقتضي امتناعه مطلقا الثانية
المص لما كان مذهبه ان المعدوم يستحيل اعادته
بعينه وكذا ابو الحسين البصري لزمهما ان يقولا
بان اجزاء ابدان المكلفين واروحهم لا يجوز
عدمها الا انه لو عدمت لوجد مثلها فكان الثواب
والعقاب يحصلان الى غير المستحق فلذلك فسر
المص العدم بتفرق الاجزاء وتبدل التاليف
والمزاج كما في قصة ابراهيم عليه السلام لما سال
ربه ان يريه كيف يحيى الموتى امر باخذ اربعة
الطيار وتفريق اجزائها والقصة مشهورة ففيها
اشارة الى ان الاعادة بتاليف الاجزاء بعد تفرقها
قوله والفنا المشار اليه كناية عن جواب سوال
مقدر تقريره ان حمل الاعدام على التفريق يخالف
لظاهر قوله تعالى كل شيء من عليها فان وكل شيء
هالك الا وجهه فان التفريق لا يسمى فناء ولا
هلاكا اجاب بالحمل على التفريق جمعا بين الدليل
الدال على عدم اعادة المعدوم ووجوب ايصال
الحق الى مستحقه وبين صحة النقل ولا استبعاد
في ذلك فانه قد يقال للمغير المنتفع به انه معدوم

العقلاء

وفاتٍ وهلاك **قال** شبهة قالت الفلاسفة
حشر الاجساد محال لان كل ما اعتدل مزاجه واستعد
استحق فيضان النفس عليه من العقل الفعال
فلو اتصف اجزاء بدن الميت بالمزاج لاستحق نفسا من
العقل واعيد اليه نفسه الاولى على قولكم فيلزم
اجتماع النفسين على بدن واحد وهو مح ونحن لما
اثبتنا الفاعل المختار وابطلنا قولهم لم نحتج الى جواب
هذه الهذيانات **اقول** هذه الشبهة متوقفة على حكاية
قول الفلاسفة في هذا الباب فنقول مذهب ارسطو
ان النفس حادثة صادرة عن العقل الفعال وهو
العاشر وقد تقدم حكاية قولهم في كيفية صدور
الموجودات عن الباري فهو بناء منهم على ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وحدوث النفس مشروط
باعتدال المزاج والمزاج كيفية حاصلة من
تفاعل العناصر بعضها في بعض بان يفعل كيفية
احدها في مادة الاخرى فتكسر سورة كيفيتها وقال البعض
باستحالة اجتماع نفسين على بدن واحد وهو ضروري
فان كل واحد يجد نفسه واحدة وايضا لو اجتمع
على بدن نفسان لزم وحدة الاثنين فيكون الذات ذاتين
وهو مح اذا تقرر هذا قالوا لو وقعت الاعادة كما لزم
من الجمع بعد التفريق فلا يبعد من اعتدال المزاج

لاستحق نفسا من العقل

واذا اعتدل المزاج استحق فيضان النفس عليه
من العقل الفعال وعلى قولكم تعاد اليه نفسه الاولى
فيلزم اجتماع نفسين على بدن واحد وهو مح
لما تقدم والجواب ان هذا الكلام كله مبني على
ان الباري موجب وان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد ونحن قد بينا من قبل بطلان ذلك معا
واثبتنا الفاعل المختار فلا ضرورة لنا الى جواب
هذه الهذيانات **قال** اصل الثواب والعقاب
الموعودان دائما وكل من استحق الثواب بالاطلاق
خلد في الجنة وكل من استحق العقاب بالاطلاق
خلد في النار وكل من لم يستحقهما كالصبيان
والمجانين والمستضعفين المحبوسين من الكفر
المطلق نعذبهم فيدخلون الجنة ايضا واما
من جمع بين الاستحقاقين فان كان متوعدا
عليه متوعدا مطلقا لا بعينه امكن بالامكان
العام ان يعفو عنه بفضله وكونه لا يرتبه وعده
بريح حسنه وخلف الوعد قبيح وايضا لو كان
من خلقه اثابته فعاقبته نقض غرضه وان
لم ينله عفوا وكان متوعدا عليه بالتعيين
فاما ان يحبط احد الاستحقاقين بالاخر او لا
والثاني اما ان يثاب ثم يعاقب او بالعكس **اول**

لما فرغ من مباحث المعاد شرع في توابعه وهي مسائل
الوعد والوعيد والثواب هو النفع المستحق المقارن
للتعظيم والاجلال فبقيد الاستحقاق خرج التفضل
وبمقارنة التعظيم خرج العوض والعقاب هو الضرر
المستحق المقارن للاستخفاف والاهانة وهما دائمان
في الاصل لانهما لطفان في وقوع الطاعة وارتفاع
المعصية فدوامهما ادخل في اللطفية ولان الثواب
والمدح معلولان للطاعة والعقاب والذم معلولان للمعصية
والمدح والذم دائمان ودوام احد المعلولين
المعلولين يستلزم دوام الاخر لان دوام المعلول
دليل على تحقق العلة وتحقق العلة يستلزم تحقق
المعلول الاخر [illegible] فيقول كل من استحق
الثواب بالا[illegible] مستحقا له الثواب
مشروطا باخذ قصاص او شفاعة [illegible] الشفاعة
وذلك المؤمن الذي [illegible] فانه يدخل
الجنة ويخلد فيها لوجود العلة الدائمة وهي الايمان
ودوام العلة يستلزم دوام المعلول وكل من استحق
العقاب بالاطلاق اي لم يحصل له سبب يدخل به
الجنة كالكافر فانه يدخل النار ويخلد فيها لان انتفاء
السبب يستلزم انتفاء المسبب وما بعد الدنيا
من دار الا الجنة او النار فيدخل النار ويكون مخلدا فيها و

من

من لم يستحق الثواب ولا العقاب كالصبيان والمجانين
والبله الذين لا يتمكنون من الفهم اصلا فهم يجزيهم الكريم
المطلق اي الذي ليس فيه بخل ولا احتياج بوجه
من الوجوه ان يعذبهم بل يدخلهم الجنة تفضلا منه
تعالى سواء كان اباء الصبيان مؤمنين او كفارا واما
من جمع بين الاستحقاقين اي صدر منه ما يستحق
به الجنة وما يستحق به النار كالمؤمن الفاسق فلا يخلو
اما ان يكون متوعدا على ما يستحق به النار توعدا مطلقا
لا بعينه اي يكون ذنبه صغيرا او لا اي يكون متوعدا
عليه توعدا معينا كالكبيرة فان كان الاول امكن
بالامكان العام اي ليس يمتنع لا بالذات ولا بالغير
ان يعفو الله تعالى عنه [illegible] بالعفو وهو حسن
وخلف الوعد [illegible] العفو [illegible] ما يصل
الثواب اليه [illegible] نقض الغرض وهذا ايضا متجه
في القسم المتوعد عليه بعينه [illegible] ذلك
عرضه قال بعض الفضلاء [illegible]
امكن بالامكان الخاص كان اولى لان العفو
جائز لا واجب فكان المناسب للجواز هو الامكان
الخاص لان العفو جائز له ضرورة الوجود ولا العدم
قلت العفو وان كان جائزا لكنه يلحقه الوجوب
لوجهين الاول ان اسمائه العفو الغفور فلو

نعم صح
غرضه صح
غرضه صح
الفضلاء صح
ليس صح
تحقق صح

لم

معناها بدون العفو عن المعاصي خرج الكافر
بالاجماع فيبقى ما عداه الثاني ما اشار اليه المصنف وهو
انه تعالى وعد بالعفو وخلف الوعد قبيح [illegible]
فعلى هذين يكون ابطالا لامكان العفو [illegible]
وان كان الثاني اي انه لم يعف عن القسم الاول [illegible]
ان سقط احد الاستحقاقين بالآخر لزم [illegible]
اما ان يثاب ثم يعاقب او بالعكس اي يعاقب ثم يثاب
والاقسام ثلثة فالاول هو الاحباط [illegible]
والثاني ايضا باطل لان الاجماع [illegible]
الجنة لا يخرج منها فتعين الثالث [illegible]
وهو المطلوب ورد في النقل صحة ذلك كقوله صلى الله عليه وآله
يخرجون من النار [illegible]
[illegible]
[illegible] وجوههم كالبدر
[illegible] وهو اسقاط احد الا [illegible]
[illegible]
[illegible] الاستحقاق
[illegible] يحبط الناقص ويبقى [illegible] وهو الاحباط
ومذهب ابنه ابي هاشم انه لا يبقى من الزايد بعد
التاثير الا الفاضل عن قدر الناقص والباقي يسقط
بالناقص وهو الموازنة ويكون الحكم للفاضل

فيكون صح

هو

ثواب كان او استحقاق عقاب [illegible] الوعيدية هم
الذين لا يجوزون العفو عن الكبيرة ويقولون
بدوام عقابها ان كانت هي الفاضلة بعد الاسقاط
واختلفوا على قولين احدهما قول ابي علي وهو ان
الاستحقاق الزايد يسقط الناقص ويبقى هو كما لو كان
احد الاستحقاقين عشرة اجزاء والآخر خمسة فان
الخمسة تسقط وتبقى العشرة اي شيء كانت وثانيهما
قول ابي هاشم وهو انه لا يبقى من الزايد بعد التاثير
الا الفاضل عن قدر الناقص والباقي من الزايد
يسقط [illegible] الناقص كما في مثالنا المذكور فانه
يسقط خمسة في مقابلة خمسة ويبقى خمسة اي
شيء كان [illegible] ويسمى القول الاول
بالاحباط والثاني القول بالموازنة [illegible]
باطلان لابتنائهما على تنافي الاستحقاق [illegible]
غير معقول لان الاستحقاق [illegible] والاضافات
[illegible] لوازم [illegible] يعقل
[illegible] قلنا [illegible]
الاستحقاق [illegible] فالاول يقتضي ان [illegible]
ضدين وذلك ينافي مذهبهم وايضا لا يكون احدهما
اولى بالتاثير في الاحباط من الآخر واذا احبط
احدهما بالآخر في الموازنة فكيف يحبط الآخر

تاثیر المعدوم فی الموجود غیر معقول والثانی لا یعقل
تاثیر احدهما فی الاخر ولا یوجد علی [illegible] فان المتحکم
بتاثیر کل واحد منهما بالاخر [illegible]
الموازنة نشرع فی ابطالها فنقول [illegible]
وبیان ذلک موقوف علی بیان وجود [illegible]
الاخوة والابوة [illegible]
لان [illegible]
وقال [illegible]
فی [illegible] کون لها
اضافة [illegible]
یلزم التسلسل وهو باطل قالوا ودلیل الحکماء [illegible]
بثبوتها [illegible]
اذا تقرر هذا فنقول [illegible] ان الاستحقاق امر
[illegible] الی مستحق ومستحق
[illegible] یکون عرضا اضافیا فاما
ان نقول بعدم الاضافات [illegible]
[illegible] والتاثر
انما یعقلان فی امور [illegible]
الاستحقاق کیف یعقل تاثیره وتاثره [illegible]
مبنی علی ذلک والمبنی علی الباطل باطل واما الثانی
فلان الاستحقاقات [illegible] وقع بینهما التاثیر والتاثر اما

والبنوة وعدمها فقال
الحکماء بوجودها لان البنوة

71

ان یوجدا معا او علی التعاقب [illegible]
الاول یلزم ان لا یکونان المتضادین اذ لو کانا متضادین
لما اجتمعا لما تقدم ان الضدین لا یجتمعان لکن مذهبهم
[illegible] مستحقاقین والا لما کان هناک
[illegible] الثانی اذ کانا موجودین معا
[illegible] بالتاثیر والاخر بالتاثر فنفتقر الی
[illegible] فلا یکون احدهما اولی من شیء اخر
[illegible] هما الاخر صار
[illegible] قد صار بعد
[illegible] مؤثرا والثانی
وهو ان یوجد [illegible] استحالة
کون المعدوم اثر او مؤثرا قوله [illegible] علینا الاضداد
[illegible] سؤال مقدر علی قوله [illegible] التاثیر احد المستحقاقین
فی الاخر [illegible] تقریره انکم
قائلون [illegible]
کالحار والبارد واذا اجتمعا حدث [illegible]
متوسطة هو المزاج فان الحار یؤثر فی البارد [illegible]
[illegible]
[illegible] بالفرق فان ال
[illegible] فی الاخر حتی یصیر المغلوب
غالبا بل صورة کل واحد منهما تؤثر فی مادة الاخر

بردهم

[illegible] البارد [illegible] فی الحار ویکسر سورته

يجازى في مذهبكم فان عندكم كل واحد من الاستحقاقين
يؤثر في الآخر واما مذهب الثاني وهو ان
يثاب ثم يعاقب فمتروك بالاجماع فلم يبق الا الثالث
وهو ان يعاقب عقابا منقطعا ثم يخلد في الجنة
وهو الحق المناسب للعدل وما عبر عنه بالميزان
فهو كناية عن العدل في الجزاء قد تم بيان المذ
الثاني وبطلانه فلا حاجة الى اعادته فلم يبق الا الوجه
الثالث وهو مناسب للعدل لان فيه توفيه
لكل من الاستحقاقين بمقتضاه ولقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال
ذرة شرا يره قوله وما عبر عنه الخ جواب سوال مقدر
تقريره انه ورد في النقل الصحيح ذكر الميزان
في القران في قوله ونضع الموازين القسط ليوم
القيمة وكذا في الاخبار الصحيحة وان له كفتين
اجاب بالحمل على العدل في الجزاء [illegible] الطاعة
والمعصية عرضان فكيف يوزنان هذا
شفاعة محمد صلعم [illegible] الكبائر ثابتة اتفاقا
من جوز العفو [illegible] الشفاعة ومن لم
يجوز لم يجوز [illegible] الثاني ثبت
الاول اتفقت الامة على ثبوت [illegible]
لنبينا عم لقوله تعم عسى ان يبعثك ربك

مقاما

72

مقاما محمودا قال المفسرون انه مقام الشفاعة
ثم اختلفوا في متعلق الشفاعة فقالت الوعيدية
انها في زيادة المنافع والدرجات بناء منهم على
عدم جواز العفو عن الفاسق وقالت الاشاعرة
اصحابنا انها في اسقاط العقاب عن اهل الكبائر
قال المص لما كان قول الوعيدية مبنيا على مذهبهم
بعدم جواز العفو وعلى القول بتحتم العقاب والتخليد
ابطلناه فيبطل تفسيرهم للشفاعة وثبت ما قلناه
وهو الحق لدلالة القران والخبر اما الاول فقوله تعالى
واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات والفاسق
مؤمن لما ياتي من تفسير الايمان فيدخل في من امر
النبي صلعم واله بالاستغفار لهم فان كان
للوجوب فلا يتركه لعصمته وان كان للندب
فكذلك لرافته بنا ورحمته فاذا يسال المغفرة
فيعطاها لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك
[illegible] الثاني [illegible] الخبر الذي يلقته الامة
بالقبول [illegible] قوله ادخرت شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي [illegible] اعتبار بهذا الحسن
البصري [illegible] باطله باجماع
الامة [illegible] الايمان تصديق ما يجب تصديقه
من دين محمد صلعم وهذا التفسير اقرب الى موضوعه

وقدم

بعصمته

اللغوي من تفسير الوعيدية واهل الكبائر يصدقون
فهم مؤمنون فيستحقون الثواب الدائم لانه عوض
عن الاعمال قال هنا مسئلتان الاولى الايمان
لغة التصديق قال الله تعالى وما انت بمؤمن لنا
ولو كنا صادقين اى بمصدق وشرعا قال
الكرامية هو التلفظ بالشهادتين وهو باطل
لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا وقال الوعيدية هو فعل
الواجبات وترك المحرمات وهو باطل ايضا
لقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
والعطف يقتضي المغايرة ولقوله تعالى الذين آمنوا
ولم يلبسوا ايمانهم العطف بظلم اعتقاد بالجنان
واقرار باللسان وعمل بالاركان وهو مجاز على
الكامل والحق انه التصديق مطلقا لانه
لغة كذلك والنقل على خلاف الاصل فهل
هو باللسان والقلب معا قال المص في تجريده و
بعض شيوخنا نعم لقوله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم فلا يكون القلب وحده
كافيا ولا اللسان وحده لقوله تعالى لم تؤمنوا كما
تقدم وفيه نظر لان اليقين القلبي من غير
اذعان غير كاف فجاز ان يكون ذمهم لعدم

الادعا

وقيل هو

الاذعان ولهذا لم يقل وصدقتها انفسهم والحق ما اختاره
المص هنا وهو انه التصديق القلبي لا غير لقوله
اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولقوله تعالى ولما
يدخل الايمان في قلوبكم فيكون حقيقة فيه
فلو اطلق على غيره لزم الاشتراك او المجاز
وهما خلاف الاصل نعم الاقرار باللسان كاشف عنه
والاعمال الصالحة ثمرته الثانية الفاسق فاعل
الكبيرة هل يسمى مؤمنا قالت الوعيدية لا لفعله
الكبيرة التي تركها جزء الايمان ولكنه ليس بكافر
عندهم لاقراره بالشهادتين فله منزلة بين
المنزلتين والحق انه مؤمن لما مر انه من حقيقة
الايمان فهو مصدق فهو مؤمن واذا كان مؤمنا
كان مستحقا للثواب الدائم لانه عوض ايمانه
ولقوله وبشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق
عند ربهم قال بعض الوحوش تحشر كما وعد
بايصال اعواض الالام اليها كما يليق بعدله ولكن
المكلفون وغير المكلفين يوصل اليهم اعواض
الالام وتنافرهم ويحاسب الجميع محاسبة
حقة اقول قوله تعالى وما من دابة في الارض
ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا
في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون يدل

بكم

حينئذ

على عموم الحشر لكل حيوان وفي التحقيق كل من له
حق من ثواب او عوض او عليه حق من عقاب
او عوض يجب بعثه لايصال حقه اليه او لاخذ
الحق منه سواء كان من المكلفين او من غيرهم من
انسان او حيوان فهنا فوايد الاول الالم المبتدأ
الصادر عنه تعالى في حق الانسان وغيره يجب فيه
امران احدهما اللطف اما للمتالم كما في حق الانسان
او لغيره كالم الاطفال والبهايم ليخرج بذلك عن
العبث وثانيهما العوض ليخرج بذلك عن الظلم
والعوض نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال
ولا يجب دوامه ولا يجب حصوله في الدنيا
بل يجوز فاذا المربوط الى يجب بعثه للايصال
الثاني الالم الصادر عن غيره تعالى اما من مكلف
او غيره فان كان من مكلف يجب عليه تعالى
الانتصاف للمتالم من المولم بنقل اعواضه
الى المتالم لقدر ترتب وعدله هذا اذا لم يكن
بامره تعالى او اباحته فان كان كذلك فعليه
وان كان صادرا من غير مكلف كالحيوان العجم
او المجنون فالحق ان العوض عليه تعالى لا تمكين
المولم وبانه لم يخلق له زاجرا يكون كالمغري فلو
لم يجب العوض عليه لزم الظلم وقيل يكون على المولم

المكلف

عقلاء

المولم

لقوله عليه السلام ينتصف للجماء من القرناء وقيل
لا عوض لعدم التكليف وهما ضعيفان الثالث
الحسنات قيل هو انفاق الله لعبده على اعماله الصالحة و
الطالحة ليعرفه استحقاق الجزاء على الصالحة
والمواخذة على الطالحة وهو غير متصور
الا في حق من له تعقل وفهم فقول المص
بحسب الجميع فيه نظر اذ من الجميع
الوحوش وغير الكاملين واولئك
ليس لهم تعقل اللهم الا ان يريد بالمحاسبة
ايصال حقوقهم اليهم فيكون اطلاق لفظ
الحساب مجازا ختم ونصيحة حيث وفينا
بما وعدناه فلنقطع الكلام على نصيحة وهي
ان من نظر بعين عقله في خلقته وشاهد
هذا الحكم في بنيته يجب عليه ان يعرف
غرض الخالق في خلقه بفضله ولا يضيعه
بتفريطه وجهله والا شقي شقاء ما وخسر
خسرانا مبينا وفقنا الله واياكم لسعادة
الدار الاخرة بمحمد وعترته الطاهرين صلوات

ختم ونصيحة

وسلامه عليهم ابد الآبدين   ختم المصنف
رحمه الله رسالته هذه بهذه النصيحة ومضمونها
الحث عباد الله تع والقيام بحقه بحسب الجهد
والطاقة وذلك لانه اذا نظر بعين عقله اى
تفكره وبصيرته فى خلقه دينا او دنيويا
من الحكم والاتقان كما قال سبحانه اولم يتفكروا
فى انفسهم فانه يظهر له تفصيلا بيان ما تقدم
تحقيقه اجمالا وذلك لان كل جزء من اجزاء
بدنه واعضائه له خاصية وفائدة يترتب عليه
ولا يحصل فى غيره ولا يتحقق بدون وجوده
على ذلك الوضع ومن وقف على علم التشريح عرف
حقيقة ذلك وما ذاك الا تقدير عزيز عليم
وتدبير قادر حكيم بفعل الاغراض وغايات
ترجع الى المكلفين فيجب عليهم شكره والقيام
بواجب حقه وقد نبههم الى الطاعة منهم و
هو يعلم ان اولى البصائر منهم لذلك
عارفون وله يفعلون فقال وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون اشفاقا

عليهم

على م

الوجه وعلى ذلك م

عليهم ويذكرهم وتجديدا للنعمة لديهم فمن قام بذلك
فقد فاز فوزا عظيما وادرك رضوانا جسيما ومن لم
يقم بذلك شقى شقاء مبينا وخسر خسرانا مبينا
جعلنا الله واياكم من الفائزين بمقام القيام
بحقوق الملك العلام والاستعداد لحلول
دار السلام والحشر فى زمرة نبيه محمد سيد
الانام والمصابيح الظلام وخلفائه الكرام
ولينقطع الكلام لله حامدين ولآلائه شاكرين
وبالتقصير معترفين ومن الخطاء مستغفرين
وعلى محمد واله مصلين والحمد لله وحده
والصلوة على محمد واله الطاهرين الى يوم
الدين ولعنة الله على اعدائهم ومخالفيهم
وغاصبى حقوقهم اجمعين الى يوم الدين
قد فرغ من ترقيم هذه الرسالة الشريفة
اقل العباد عملا فى الطاعات
واكثرهم وقوعا فى السيئات
محمد زكى ابن محمد زمان
همدانى احد عشرين
شهر شوال   جمادى الثانى
سنه ١٠١٤





